جون ديوي

الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني

ترجمة وتقديم

د. محمد لبيب النجيحي

الكتاب: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني

الكاتب: جون ديوي

ترجمة وتقديم: د. محمد لبيب النجيحي

الطبعة: ٢٠٢٠

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية


هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

ديوي ، جون

الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني / جون ديوي, ترجمة وتقديم : محمد لبيب النجيحي

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٣٤٦ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٩ – ٢٥ – ٦٨٢٣– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٩٨٦٤ / ٢٠٢٠

الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني





مقدمة المترجم

يتوقف تفسيرنا للسلوك الإنساني تفسيرًا سليمًا على فهمنا للطبيعة الإنسانية، وللعوامل الاجتماعية المختلفة التي تشترك معها في تكوين هذا السلوك الإنساني وتوجيهه. ولقد نظر الفلاسفة وعلماء الأخلاق إلى هذه الطبيعة الإنسانية من زوايا متعددة، وترتب على ذلك أن كانت آراؤهم متباينة فيما يجب أن يوجه إليه هذا السلوك الإنساني. ونشأ علم الأخلاق؛ إذ أن الأخلاق تتعلق – بصفة عامة – بالسيطرة على الطبيعة الإنسانية وتوجيهها. ولذلك كان أمراً في غاية الأهمية أن نعمل على تنمية علم للطبيعة الإنسانية معتمد على الواقع وعلى العلم الحديث، بحيث يساعدنا على فهم العلوم الأخرى التي تتصل من قريب أو من بعيد بالفرد الإنساني والسلوك الإنساني. ولعل جون ديوي قد أسهم إلى حد كبير في تنمية هذا العلم بما قدمه في الميدانين الفلسفي والتربوي من آراء ونظريات جديدة. وجون ديوي معروف في الميدان التربوي أكثر مما هو معروف في الميدان الفلسفي؛ ذلك لأنه يعتبر التربية الميدان التطبيقي للفلسفة، والاثنان متلازمان لا يمكن فصلهما. ولا يعتبر كتابه هذا إسهامًا في تنمية علم الطبيعة الإنسانية فحسب، ولكنه أيضًا إسهام عظيم في الميدان الفلسفي وفي الميدان التربوي بصفة خاصة. وهو يؤسس هذا كله على علم للعادات يقضي على أوجه التناقض والصراع المختلفة في النظريات القديمة ويبشر بعلم نفس اجتماعي يحرر الفرد من القيود والضغوط، ومن الكبت والحرمان، مستغلًا ذكاء الفرد وتفكيره، متغلغلاً في ميادين متنوعة من العلاقات الإنسانية المعقدة، متخذًا من التربية وسيلته الفعالة لإحداث الانسجام والتفاعل بين العناصر والطبقات المختلفة.

والعادة – كما يقول جون ديوي – تحتاج إلى تعاون بين الكائن الحي وبيئته، فلا نستطيع أن نتصور تكوين عادة من العادات دون أن يكون هناك فرد إنساني من ناحية وبيئة محيطة من ناحية أخرى. ولعل الفصل بين هذين القطبين أدى إلى فكرة خاطئة في الميدان الأخلاقي هي أن التنظيمات الأخلاقية تختص بها الذات دون غيرها، وبذلك تعزل الذات عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية وتعزل الشخصية عن السلوك وتفصل الدوافع عن الأفعال الحقيقية؛ فالفضائل والرذائل ليست من الممتلكات الذاتية للفرد، ولكنها أنواع من التكيف الواقعي بين قدرات الفرد وبين القوى البيئية المحيطة به، وكما يقول ديوي ما هي إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يسهم فيها التكوين العام للفرد وبين عناصر أخرى يهتم بها العالم الخارجي.

ولكن هل يمكن أن تعزل الذات عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية؟ بمعنى هل يمكن أن يوجد حياد أخلاقي؟ هل نستطيع مقاومة الشر عن طريق إهماله وعدم الاهتمام به؟ هل يستطيع الفرد أن يبقى على ضميره نقيًا طاهرًا بأن يقف بعيدًا عن الشر؟ الإجابة عن هذه الأسئلة كلها بالنفي؛ فالحياد الأخلاقي لا وجود له. ومقاومة الشر عن طريق إهماله طريقة من طرق ترويجه وتشجيعه. ووقوف الفرد بعيدًا عن الشر وسيلة مؤكدة للوقوع فيه.

والعادات التي نكونها هي التي تكون في مجموعها ذواتنا، أي إن هذه العادات هي إرادتنا بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معنى، فالعادات تكون رغباتنا الفعالة، وتمدنا بقدراتنا العاملة، وتتحكم في أفكارنا، وتعبر عن نفسها في العمل كأساليب مؤثرة سائدة، وبذلك تكون إرادتنا؛ إذ أن إرادتنا لا تخرج عن هذه الأشياء جميعاً.

والعادات هي وسيلتنا لتحقيق أهدافنا، وبذلك نرى أن مفهوم العادة عند جون ديوي يضم الوسائل والأهداف في كل واحد متكامل، ويقضي على الثنائية بينهما. فالوسائل والأهداف اسمان لحقيقة واحدة. فالهدف سلسلة من الأفعال نراها عن بعد، نراها في مجموعة، أما الوسيلة فهي هذه السلسلة من الأفعال نفسها عندما نراها عن قرب عندما نراها متفرقة، ولكننا نستطيع أن نميز الوسيلة عن الهدف عندما نبحث الخطة المقترحة للعمل؛ فالهدف هو آخر عمل نفكر فيه في هذه الخطة. والوسائل هي كل ما نقوم به قبل ذلك للوصول إلى هذا الهدف الأخير. أي أننا إذا نظرنا نظرة كلية عامة إلى الخطة المقترحة للعمل كان آخر الأعمال فيها هو الهدف وما عداه من أعمال وسائل. أما إذا اجتزأنا من هذه الخطة الكلية وسيلة وركزنا عليها وعملنا على تنفيذها كانت هذه هدفًا قريباً، قد اتجهنا بأنظارنا إليه وابتعدنا عن الهدف الآخر البعيد، حتى يمكننا تحقيق هذا الهدف القريب على خير وجه. ويتلو ذلك العمل على تحقيق كل وسيلة من الوسائل على أنها هدف قريب. وبهذا تصل إلى الهدف الأخير في الخطة بطريقة عملية فعالة تضم بين دفتيها الوسائل والأهداف في كل وظيفي فعال.

وحيث أن العادات في مجموعها هي التي تكون ذواتنا عمقًا ونمطًا، فإن درجة امتزاج هذه العادات واشتراكها وتفاعلها بعضها مع بعض يتوقف عليها أن تكون شخصيات الأفراد قوية أو ضعيفة أو لا يكون هناك شيء اسمه الشخصية على الإطلاق. فلو أن كل عادة اتخذت لها مكانًا منعزلًا تعيش فيه وتمارس عملها في حدوده دون أن تتصل بغيرها من العادات، ودون أن تؤثر فيها أو تتأثر بها، فلن يوجد شيء اسمه الشخصية. وهذا معناه أن يفقد السلوك وحدته ويصبح مجرد تراكم لاستجابات غير مرتبطة لمواقف متفرقة.

على أننا نسارع فنقول إن امتزاج العادات وتداخلها واشتراكها فيما بينها لا يكون تاماً على الإطلاق، وهذا هو أساس التفرقة بين الشخصيات القوية والشخصيات الضعيفة؛ ذلك لأن العادة لا تصل إلى قوة وصلابة إلا بتشربها للعادات الأخرى وبتأثرها بها، ولا تستطيع العادة أن تصل إلى القوة والصلابة نتيجة مجهود تبذله من جانبها. وإذا كانت هذه القوة وهذه الصلابة للعادة صفتين لازمتين للشخصية القوية، كان على هذه الشخصية أن تبذل من جانبها كل مجهود فكري وجهد عملي لامتزاج العادات في كل متحد والقضاء على الميول المتضاربة. والشخصية الضعيفة تتردد وتضعف وتجبن عن بذل الجهد، فينقسم العقل إلى أماكن متفرقة منعزلة، وتقام الحواجز بين الأنظمة المختلفة للرغبات، وبذلك تختلف طرائق الحكم باختلاف هذه الأماكن وتلك الأنظمة، وينتج عن ذلك توتر عاطفي لا تستطيع الشخصية الضعيفة القضاء عليه بل لا تستطيع تحمله؛ ذلك لأنها لا تستطيع إعادة التكيف بين العادات المختلفة المنعزلة وبذلك تبقيها على حالها، وكفى الله المؤمنين القتال.

وبذلك يهيئ لنا هذا المفهوم الديناميكي للعادة ارتباط العادات بعضها ببعض في كل وظيفي فعال، تنتج عنه وحدة الشخصية والسلوك، ووحدة الإرادة والعمل، ووحدة الدافع والفعل، فلقد عمدت بعض النظريات الأخلاقية إلى تقسيم العمل الواحد إلى قسمين غير مرتبطين، قسم داخلي يسمى الدافع وقسم خارجى يسمى العمل، وأصبح الخير الاسمى هو الإرادة الخيرة، وغدت الإرادة شيئًا يتعارض مع النتائج أو ينفصل عنها، وأصبح هناك خير أخلاقي وخير موضوعي، وتركز الاهتمام على الإصلاح الذاتي مع إهمال النتائج الموضوعية، وترتب عليه أن كان هذا الإصلاح غير حقيقي على الإطلاق؛ لأنه ينفصل عن هذا العالم الذي نعيش فيه وعن نتائجه الموضوعية التي نستطيع

السيطرة عليها. ذلك لأن هذا العالم في نظرهم متغير متقلب، لا تستقر فيه الأمور على حال، بل إنه يعمل على معاونة الشر وعلى انتهاك الفضائل الأخلاقية. أليس هذا هو العالم الذي تجرع فيه سقراط السم واحتل فيه الشرير مقاعد السلطان ونحي فيه الفاضل عن مكانه، وانتحت فيه الفضائل ركناً منعزلًا تبكي حظها؟ إن الفضائل الأخلاقية لا تستطيع أن تعيش أو تتحقق في هذا العالم. إن الوجود المطلق الحقيقي هو الذي يكون فيه العدل هو العدل الوحيد وهو العدل المطلق. وبذلك أصبحت الأخلاق لا تمت بصلة إلى عالمنا الواقعي وأصبحت علوية سماوية تتصل بالعالم الآخر الذي يمكن أن تتحقق فيه الفضائل الأخلاقية.

ولقد حاول المذهب النفعي أن يوجد تطابقا بين العمل والنتيجة مستهينًا بالعامل الذاتي متمسكًا بأكثر الأشياء اعتمادا على المصادفة؛ وهي اللذة والألم. وبذلك ذهب أنصار هذا المذهب إلى الحكم على العمل على أساس نتائجه المحددة دون اعتبار للشخصية أو الدافع أو الإرادة. وكانت نتيجة ذلك أن أبقوا على ثنائية الشخصية والسلوك مع اختلاف في مكان التأكيد. على أننا إذا استخدمنا المفهوم الديناميكي للعادة الذي يقدمه لنا جون ديوي يمكننا أن نقضي على هذه الثنائية، فالإرادة هي عاداتنا الفعالة، وهي القوى التي نستطيع السيطرة عليها، كما أن هذه العادات تتضمن بيئة من البيئات وبذلك يستطيع هذا المفهوم أن يجمع الدافع والعمل في كل واحد متكامل.

وما دمنا قد وصلنا إلى أن العادة تتضمن بيئة من البيئات، فما هي وظيفة هذه البيئة في تكوين العادة؟ ما هو دور التربية؟ نحن نعرف أن الفرد الإنساني يولد عاجزًا محتاجًا إلى معونة الكبار حتى يبقى إنسانًا حياً على ظهر الأرض، ويمتاز هذا الصغير الإنساني بالمطاوعة التي تهيئ له التكيف حسب البيئات

الاجتماعية المختلفة، والتشكل حسب الأشكال السائدة في هذه البيئات. والمطاوعة قدرة إيجابية وليست خضوًعا سلبيًا، أي أنها قدرة على تعلم ما في المجتمع من أنماط سلوكية واستجابات معينة لمواقف معينة، وليست خضوعًا لتعليمات يصدرها الآخرون، متخذين من المطاوعة وسيلة سهلة لتنفيذ مآربهم. وبهذا تتحول عملية التعلم إلى رغبة لاتباع ما يشير به الآخرون وتكون النتيجة سلبية تامة. وعندما نفكر في مطاوعة الصغير الإنساني فإننا نفكر أولًا وقبل كل شيء في رصيد المعلومات التي يرغب الكبار في فرضها على الصغار وفي طرق السلوك التي يرجون استمرارها.

وإذا ما أراد الكبار أن يكسبوا الصغار عادات اجتماعية مختلفة تهيئهم للإسهام في حياة السياسية التي هي أفراد فيها، فهل يجب أن تكون هذه العادات جامدة؟ لماذا يصر الكبار على أن تكون هذه العادات رجعية محافظة لا تقبل التطور ولا تتصف بالمرونة؟ أي أن التفكير لا يدخل فيها. والتفكير لا ينفصل عن العادة ولا نستطيع فصله؛ ذلك لأنه لا توجد عادة دون تفكير، إذ أن العادة في هذه الحالة تصبح آلية «روتينية» جامدة، أما التفكير دون العادة فإنه يصبح غامضًا وغير مناسب، فالتفكير الذي لا يدخل فيما اعتدناه من عادات العمل تنقصه الوسيلة للتنفيذ.

على أن كل عادة فيها ناحية آلية، ولكن الآلية ليست بالضرورة كل ما هو موجود في العادة. على أننا نجد في مناحي حياتنا المختلفة نوعًا من الآلية لا نستطيع الاستغناء عنه، وكلما كان شكل الحياة اسمى كانت هذه الحياة أكثر تعقيداً وتأكيدًا ومرونة، واحتاج الفرد الإنساني الذي يحياها إلى نوع من الآلية لمواجهة كثير من مواقف الحياة. فالحياة والآلية ليستا متعارضتين، ولكنهما ليستا

متساويتين. وعلى هذا، فنحن نتطلب أن تكون العادات عادات فنانة مشحونة بالذكاء والتفكير، فيها المهارة والآلية، وفيها المرونة والقدرة على التصرف.

وإذا كانت التربية الصحيحة تعتمد على مطاوعة الشخصية الإنسانية للصغير لإكسابه عادات فنانة مشحونة بالذكاء، فهل تسبق المستويات المثالية التقاليد فتضفي عليها الصفة الأخلاقية، أو أن هذه المستويات المثالية تنبع من التقاليد وتتبعها، وبذلك تكون نتائج جانبية ترتبط بالتقاليد وتستمد وجودها من وجود تلك التقاليد. ويرى جون ديوي أن وضع المشكلة بهذا الشكل غير سليم، فالاختيار لا يكون بين سلطة خارج التقاليد وسلطة داخلها؛ إذ أن كل مؤسسة اجتماعية صاحب ظهورها مطالب وتوقعات وقواعد ومستويات، وبذلك يكون وضع المشكلة وضعاً سليمًا أن يكون الاختيار بين الكثير من التقاليد المرنة المقطورة المشحونة بالذكاء التي لها مغزى وأهمية، وبين القليل منها.

وبذلك يكون علم نفس العادة الذي يقدمه جون ديوي في هذا الكتاب العلمي العظيم القيمة علم نفس اجتماعياً موضوعيًا، يتضمن العمل المنتظم المستقر الذي يحتوي على تكيف من جانب الظروف المحيطة. ويصبح معنى المناشط الفطرية مكتسباً وليس فطريًا، إذ أن هذا المعنى يعتمد في وجوده على التفاعل مع وسط اجتماعي ناضج. ذلك أننا إذا نظرنا إلى العادات على أنها مناشط منظمة نجدها ثانوية ومكتسبة وليست فطرية وأصلية، إذ تنبع من المناشط غير المتعلمة التي تكون جزءًا مما يُوهبه الإنسان عند ولادته. فالمظاهر الإنسانية المشابهة للغضب من مقاطعة مزعجة وغيظ شديد وانتقام دموي وسخط ملتهب، ليست دوافع فطرية نقية وإنما هي عادات تشكلت نتيجة

الاتصال بالآخرين ممن لديهم عادات متكونة بالفعل يستعملونها في معاملاتهم التي تجعل من الانطلاقة الفيزيقية العمياء غضبًا له معنى.

ولقد حاول علم النفس شرح الأحداث المعقدة في حياتنا الخاصة والعامة بالرجوع المباشر إلى القوى الفطرية في الطبيعة الإنسانية، وبذلك كان الشرح مبهمًا وقسريًا. إذ أن ما نحتاج إليه هو معرفة الظروف الاجتماعية التي قامت بتربية المناشط الفطرية إلى استعدادات محددة لها معنى، قبل أن نستطيع مناقشة العامل السيكولوجي في المجتمع، وهذا هو المعنى الحقيقي لعلم النفس الاجتماعي كما يراه جون ديوي.

ولقد أقام علم النفس فهمه للطبيعة الإنسانية على أساس قوى فطرية محددة تسمى الغرائز، وعلى أساسها قرر نمو التقاليد وظهور الأنماط السلوكية المختلفة. ولقد رفض جون ديوي لفظ الغرائز ومفهومها، وهو بذلك يتمشى مع التطور الذي حدث في علم النفس والذي أصبحت معه تقسيمات الغرائز مرحلة تاريخية من مراحل التطور العلمي. على أن ديوي لا ينكر بل يسلم بأن هناك نشاطًا فطريًا غير متعلم له مكانه المميز وأهميته البالغة في السلوك. ويتخذ لذلك لفظًا آخر غير الغرائز وهو «الدوافع». فالدوافع في المحاور التي تدور حولها عملية تنظيم النشاط تنظيمًا جديدًا، وهي أيضًا عوامل التغير؛ إذ هي التي تكسب العادات القديمة اتجاهات جديدة وتغير من صفاتها. وما نحتاج إلى معرفته هو كيف تغيرت الذخيرة الفطرية عن طريق التفاعل مع البيئات المختلفة. فعلم النفس الفردي علم نفس مستحيل، والدوافع هي أماكن الابتداء لتشرب وتعلم مهارات ومعارف من نعتمد عليهم ممن هم أكثر نضجًا، وهي كذلك حواسنا التي ترسلها لتجمع ما تحتاج إليه من غذاء من التقاليد، والتي تجعل من الطفل في الوقت المناسب فردًا قادرًا على العمل المستقل.

وهذه الدوافع في حالة الصغير الإنساني نقاط عظيمة المرونة للبدء في مناشط عظيمة التنوع مختلفة الاتجاهات حسب الأساليب الاجتماعية؛ فالدافع يمكن أن ينتظم في أي استعداد ويتوقف ذلك على طريقة التفاعل بين الدافع وبين الظروف المحيطة، وعلى ما تمدنا به البيئة الاجتماعية من مخارج ومن حوافز. وهذه الدوافع هي نقاط البدء لأي مجتمع متقدم متطور. فالمجتمع الإنساني يعمل دائمًا على تجديد نفسه وعلى مواجهة الظروف والاحتمالات المختلفة، حتى يتيح لنفسه البقاء والاستمرار، والدوافع الإنسانية هي الركائز التي يقوم عليها ومنها تطوير المجتمع وتقدمه، هذه الدوافع التي نجدها لدى الصغير الإنساني أشد مطاوعة وأعظم مرونة حتى يستطيع جيل الكبار تشكيل هذا الصغير حسب أنماطهم ومستوياتهم، ويصبح المعنى الحقيقي للتربية أن تعالج دوافع الصغار معالجة إنسانية مقصودة لخلق مجتمع جديد تتغير فيه الأهداف والرغبات. أي أن نقوم بتوجيه المناشط الفطرية توجيهًا ذكيًا في ضوء إمكانيات وضروريات الموقف الاجتماعي. ويختلف هذا المعنى الحقيقي للتربية عما درج عليه الكبار في المجتمعات المختلفة من استغلال القابلية للتعليم والمطاوعة الإنسانية لدى الصغير استغلالا سيئا أصبحت معه هذه القابلية وتلك المطاوعة قدرة على التقليد والمحاكاة.

فالدافع الذي تستغله التربية يحمل إمكانية إعادة تنظيم العادات تنظيمًا يواجه به الفرد العناصر الجديدة في المواقف الجديدة. وهكذا يكون الدافع مفتاح المرونة والتغير بالنسبة للعادة. وهكذا يؤكد جون ديوي هذا التفاعل المستمر بين الطبيعية البشرية والبيئة، ويصل إلى أن الطبيعة البشرية متغيرة وليست جامدة. فقد يرى البعض ممن ينادون بمبدأ الغرائز الفطرية أن هذا المبدأ يؤكد عدم قدرة الطبيعة الإنسانية على التغير، فالظروف البيئية تتغير وتتحول

ولكن الطبيعة الإنسانية في نظرهم هي هي على مر العصور وباختلاف البيئات، ولكن هل الغرائز هي الجامدة؟ يرى جون ديوي أن التقاليد هي الجامدة. ويضرب مثلًا لذلك بالثورات الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات قد تؤدي إلى تغيرات فجائية عميقة في التقاليد الاجتماعية وفي المؤسسات الاجتماعية والقانونية والسياسية، ولكن العادات التي تقف وراء هذه المؤسسات والتي شكلتها الظروف المادية للمجتمع كعادات التفكير والشعور، لا يصيبها التغير بمثل هذه السهولة؛ إذ أن هذه العادات تبقى رغم هذا التغير في المجتمع وتستمر وتتشرب التجديدات الخارجية.

أما التغير الاجتماعي الحقيقي فلا يكون عظيمًا كالتغير الظاهري، فطرائف الاعتقاد والتوقيع والحكم وما يتبع ذلك من استعدادات عاطفية لما نحب وما نكره لا تتغير بسهولة بعد أن تكون قد استقرت واتخذت لها وضعًا معينًا، والمؤسسات القانونية والسياسية قد تتغير، بل إنها قد تمحى، ولكن ما تقوم عليه هذه المؤسسات من أساس فكري عام قد تشكل من قبل حسب نمط هذه المؤسسات يبقى ويستمر؛ فعادات التفكير تبقى بعد أن تتغير العادات الخاصة بالعمل السافر

ويتناول جون ديوي موضوع الحافز والمحرك فيتساءل: هل لكل عمل شعوري حافز ومحرك؟ وبالتالي هل معنى هذا أن الإنسان يعيش طبيعيًا في حالة راحة ودعة وسكون، ولذلك فهو يحتاج إلى قوة خارجية من نوع ما تدفعه إلى العمل. ولكن هذا الرأي في نظر جون ديوي رأي باطل. فالبطالة بالنسبة للرجل السليم من أعظم المصائب وكل من يلاحظ الأطفال يعرف أن فترات الراحة بالنسبة لهم أمر طبيعي وأن الكسل مكتسب، رذيلة كان أم فضيلة. والجوع – مثلاً – ليس محركًا للطعام ولكنه عمل أو عملية نشاط، فهو عمل إذا نظرنا

إليه في مجموعه كبحث الطفل بحثًا أعمى عن ثدي أمه، وهو عملية نشاط إذا نظرنا إليه في تفاصيله، فمن السخف – كما يقول ديوي – أن نسأل عما يثير الإنسان إلى النشاط، فالإنسان كائن حي نشيط. أما متى يصبح المحرك أمرًا مناسبًا، يكون كذلك عندما نرغب في دفع الإنسان للعمل بطريقة بعينها – وعندما ترغب في توجيه نشاطه في مسلك بعينه. والمحرك في هذه الحالة هو ذلك العنصر من ذلك الكل المعقد من نشاط الإنسان الذي إذا أمكن استثارته استثارة كافية فإنه يؤدي إلى عمل له نتائج معينة.

ويهاجم ديوي الغرائز وتصنيفاتها المختلفة – قبل هذا كله وبعده – هجومًا عنيفًا لا هوادة فيه. هذا المبدأ الذي فسر الطبيعة الإنسانية على أساس أنها مجموعة محددة من الغرائز الأولية يمكن عدها وتصنيفها ووصفها وصفًا كاملاً واحدة بعد الأخرى. ويختلف مؤيدوها في عددها وترتيبها. فيقول بعضهم: إنها غريزة واحدة هي حب الذات أو الغريزة الجنسية، ويقول آخرون: إنهما غريزتان هما الذاتية والغيرية. وهكذا حتى يقول بعضهم إن هناك عددًا كبيرًا من الغرائز. ولننظر الآن إلى مناقشة ديوى لبعض هذه التقسيمات ونقده لها وهجومه عليها، ولنأخذ التقسيم الوحدوي الذي يقول بوجود غريزة واحدة هي غريزة حب الذات أو المحافظة على النفس. فالحيوانات، ومنها الإنسان، تقوم بالتأكيد بكثير من الأفعال يكون من نتيجتها حفظ الحياة واستمرارها. فإذا لم تتجه أفعالهم هذه الوجهة بصفة عامة تعرض الفرد والنوع كله للفناء. فالأفعال التي تنبع من الحياة هي أيضًا في أساسها تحفظ الحياة.

وهذه حقيقة لا يتطرق الشك إليها، فالحياة هي الحياة، والحياة نشاط مستمر ما دامت هناك حياة. ولكن التصنيف الذي يقول بحب الذات كأساس تقوم عليه الطبيعة الإنسانية قد أساء فهم أن الحياة تميل وتعمل على حفظ

نفسها فحرف هذه الحقيقة وجعل منها قوة منعزلة خاصة تقف وراء الحياة بشكل ما، وتسبب الأفعال المختلفة التي يقوم بها الأفراد. ولا شك أن هذا قلب للأوضاع ومغالطة صريحة. فبدلًا من أن نقول إن الحيوان لا يستطيع أن يعيش إلا إذا كان حيًا، أي إلا إذا كانت نتيجة أفعاله المحافظة على حياته، يقال إن كل أفعاله يثيرها دافع المحافظة على النفس.

ويخرج ديوي من هذا كله بأن المناشط الفطرية متنوعة تنوع الطرق التي تغير منها بالتفاعلات الحادثة بين كل منها والآخر استجابة لمختلف الظروف، وأنه لا توجد غرائز منفصلة، وأن الدافع هو المحور لإعادة تنظيم العادة، وقد يكبت نشاط الدافع المتحرر، والكبت ليس معناه الإبادة، لأننا ليست لدينا القدرة على محو الطاقة النفسية، إذ أن هذه الطاقة النفسية إذا لم تنفجر أو تنحرف فإنها تتجه إلى الداخل ونعيش حياة تحتية مصطنعة. وهذا النشاط المكبوت هو سبب كل أنواع الأمراض العقلية والأخلاقية.

على أن هناك قدرًا كافياً من عدم التكيف بين ضروريات البيئة وبين مناشط الرجل الطبيعي، حتى إن التوتر والتعصب يصحبان النشاط على الدوام، وهنا تظهر الحاجة إلى أشكال خاصة من العمل تسمى بوضوح ترويحًا. وبذلك ينتقل ديوي إلى بيان الأهمية الأخلاقية والنفسية للعب والفن. فالأخلاقيون لم ينظروا إلى اللعب والفن بعين نقادة فاحصة؛ إذ قرروا أن هذه المسائل عديمة القيمة من الناحية الأخلاقية، ولكنها في الحقيقة ضرورات أخلاقية إذ يطلب منها أن تعني بالحد الفاصل بين مجموعة الدوافع التي تطلب مخرجًا وبين الكمية التي تستخدم في العمل المنظم. أي إنها تحفظ الاتزان الذي لا يستطيع العمل بالتأكيد أن يحفظه.

ثم ينتقل ديوي إلى بيان علاقة العادة بالتفكير، بالمداولة الفكرية وبالاختيار، تبدأ المداولة الفكرية من تعويق العمل الكفء السافر نتيجة الصراع بين عادة سابقة ودافع متحرر حديثًا، ثم تجرب كل عادة وكل دافع يتضمنه التوقف المؤقت للعمل السافر كل في دوره؛ فالمداولة الفكرية هي تجربة للوصول إلى حقيقة المسالك المختلفة لما نستطيع من عمل. وهي تجربة لبناء ارتباطات مختلفة لعناصر مختارة من العادات والدافع لمعرفة ما ينتج عن استخدامها من عمل. والمداولة الفكرية عمل عقلي بالدرجة التي يعيد فيها التنبؤ تشكيل الأهداف والعادات القديمة تشكيلًا مرناً.

والنظرية النفعية تحاول أن تقيم المداولة الفكرية على أساس تقدير مسالك العمل بما تؤدي إليه من الربح أو الخسارة، ووظيفة المداولة الفكرية أنها لا تثيرنا إلى العمل بتوضيح أين تحصل على أكبر ميزة، ولكن وظيفتها أن تقضي على التقديرات الموجودة في النشاط السائد وتعيد الاستمرار وتستعيد الانسجام وتستغل الدافع المتحرر وتوجه العادة من جديد. وفي سبيل هذا الهدف تكون ملاحظة الظروف الحاضرة وتذكر المواقف السابقة، والمداولة الفكرية لها بدايتها في النشاط المضطرب ونهايتها في اختبار طريق للعمل يصلح من هذا الاضطراب. وعلى هذا فهي لا تشبه حسابات الأرباح والخسائر أو اللذة والسرور. على أن السرور والمقاساة والألم واللذة تلعب دورها في المداولة الفكرية، ولا يكون ذلك عن طريق حساب تقديري للمباهج والمآسي المقبلة، ولكن عن طريق ممارسة الموجود منها.

إن المباهج والآلام المستقبلة – حتى مباهج الفرد وآلامه الخاصة – من الأشياء المائعة التي لا يمكن حسابها، فهي أقل الأشياء استعداداً للإحصاء الرياضي، وكلما سرحنا البصر في المستقبل إلى مسافات بعيدة دخلت مسرات

الآخرين وآلامهم في حسابنا وأصبحت مشكلة تقدير النتائج المستقبلة أمراً مستحيلًا وأصبحت جميع العناصر أقل تحديًدا. وحكم الإنسان على مباهجه وأحزانه المقبلة ما هو في الحقيقة إلا إسقاط لما يرضيه وما يزعجه في الوقت الحاضر.

والهدف من التنبؤ بالنتائج ليس هو التنبؤ بالمستقبل، وإنما الهدف هو تأكيد معنى المناشط الحاضرة، والوصول ما أمكن إلى نشاط حاضر له معني موحد. ومشكلة المداولة الفكرية ليست في حساب ما يحدث في المستقبل، بل في تقدير الأفعال الحاضرة المقترحة. فالحاضر وليس المستقبل هو الذي تملكه، ولا يستطيع أي ذكاء أن يجعل المستقبل ملكًا لنا تماماً. ولكن بالملاحظة الدائمة المتعلقة باتجاهات الأفعال، وبملاحظة التفاوت بين الأحكام السابقة والنتائج الواقعية، ومتابعة هذا الجزء من التفاوت الذي يرجع إلى نقص أو زيادة في الاستعداد، نصل إلى معرفة معنى الأفعال الحاضرة وإلى توجهها في ضوء هذا المعنى.

والغايات في السلوك هي تلك النتائج التي نتنبأ بها والتي تؤثر في المداولة الفكرية الحاضرة، وتسلم السلوك إلى الراحة في النهاية بأن تمده بمثير مناسب للعمل السافر، ولذلك فالغايات تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها فيه، وهي ليست أشياء تقع وراء النشاط الذي يتجه بدوره إليها. وهي ليست غايات بمعنى نهايات للعمل على الإطلاق. وإنما هي نهايات للمداولة الفكرية، أي نقط تحول في النشاط. والغايات هي نتائج تنبأنا بها تنبع في مجرى النشاط وتستخدم لإمداد النشاط بغناء في المعنى وتوجيه لسير النشاط، وهي غايات للمداولة الفكرية تعمل كمحاور موجهة في العمل. وهي وسائل لتحديد وتعميق معنى النشاط، واتخاذ غاية أو هدف من مميزات النشاط الحاضر. وهي الوسيلة التي

يتكيف بها النشاط وبدونها يكون نشاطًا أعمى غير منظم. وهي الوسيلة التي تكسب النشاط معنى بدونه يصبح آلياً. والغاية تقدم لنا الدليل الحاسم على العمل المطلوب إنجازه في الظروف الحاضرة، وهي ذلك الهدف المعين الذي يثير عملاً يقضي على المتاعب الحاضرة وعلى العراقيل الحاضرة. ويبدأ تشكيل الهدف برغبة، برد فعل عاطفي ضد الحالة الحاضرة للأشياء، وأمل في شيء مختلف، ويفشل العمل في أن يرتبط ارتباطا مرضيًا بالظروف المحيطة، وعندما يرتد العمل إلى نفسه خاسرًا يسقط نفسه في تخيل موقف لو كان موجودًا لحقق الإرضاء. وهذه الصورة غالبًا ما تسمى هدفًا، وفي أحيان أخرى مثلاً أعلى.

ويدخل الذكاء في التنبؤ بالمستقبل حتى يصبح للعمل تنظيم واتجاه، ويدخل أيضًا في تكوين مبادئ الحكم ومعاييره وفي تطبيقها، وينعكس تطبيق العادات تطبيقًا واسعًا أو مسهبًا في الشخصية العامة للمبادئ؛ فالمبدأ من الناحية العقلية هو العادة في علاقتها بالعمل المباشر. فكما أن العادات التي تعيش منعزلة تسيطر على النشاط وتنحرف به عن الظروف بدلاً من أن تزيد من قابليته للتكيف، فكذلك المبادئ إذا اعتبرناها قواعد ثابتة بدلًا من أن تكون طرقًا مساعدة فإنها تبعد الإنسان عن الخبرة. وكلما ازداد الموقف تعقيدًا، وكلما وقلت معلوماتنا عنه، أحدث النظرية الأخلاقية التقليدية على وجود سابق لمبدأ أو قانون عام محدد يطبق مباشرة ويتبع. ومشكلة الاختيار – في هذا الصدد – ليست بين استغناء عن قواعد تمت في الماضي وبين الاستمساك استمساكًا عنيدًا، ولكن الاختيار الذكي هو أن تراجع هذه المبادئ والقواعد وتكيفها ونوسع ونغير منها؛ فالمشكلة إذن هي مشكلة إعادة التكيف الحيوي.

ويعود ديوي مرة أخرى إلى مناقشة الحاضر والمستقبل ومناقشة التربية التقليدية التي تعلي من شأن المستقبل في سبيل السيطرة عليه وتجعل من النشاط

الحاضر وسيلة لذلك. والسيطرة على المستقبل أمر قيمته عالية في الواقع بالنسبة إلى صعوبته وإلى ما يمكن الحصول عليه. وكل اتجاه في الواقع لجعل هذه السيطرة أقل مما هي عليه الآن، هو حركة تأخر لا تقدم. فالتنبؤ بالظروف المستقبلة والدراسة العلمية للماضي والحاضر حتى يكون التنبؤ ذكياً، كلها في الحقيقة أمور ضرورية. والتفكير في الأحداث المقبلة هو الطريقة الوحيدة للحكم على الحاضر، بل هو الطريقة الوحيدة التقدير مغزاه، وبدون هذا الإسقاط لا تكون هناك مشروعات أو مخططات لاستغلال الطاقات الحاضرة والتغلب على العقبات الحاضرة. إن النشاط الحاضر هو الشيء الحقيقي الوحيد الذي يمكن إخضاعه لسيطرتنا.

والتربية التقليدية تخضع الحاضر الحي لمستقبل بعيد متغير، ونتيجة ذلك نقص في الإعداد وفي التكيف، وأفراد سلبيون يتبعون التقاليد تبعية عمياء، دون أن تنمو شخصياتهم النمو الكامل الذي تهيئه لهم قدراتهم واستعداداتهم. ولو أن التربية سارت على أنها عملية تحقيق كامل للمصادر الحاضرة، وتحرير وتوجيه للإمكانيات السائدة في الوقت الحاضر لأصبحت حيوات الصغار أكثر غناء، ولأصبح الذكاء أكثر قدرة وفاعلية، في شغل دائم بدراسة جميع دلائل القوة وجميع العقبات والانحرافات، وجميع نتائج الماضي التي تلقي ضوءًا على القدرات الحاضرة، وفي شغل دائم أيضًا بالتنبؤ بالحياة المقبلة للدافع، وبالعادة النشيطة في الوقت الحاضر.

ولا يكون الهدف هو إخضاع الحاضر ولكن تناوله تناولاً ذكياً، وبذلك تتحقق كل تقوية أو امتداد ممكن للمستقبل، كما لم يتحقق من قبل.

ويلخص لنا ديوي في الجزء الرابع والأخير من كتابه، المبادئ العامة التي يمكن أن يخرج بها القارئ؛ فالأخلاق لها علاقة بجميع أنواع النشاط الذي تدخل فيه إمكانية الاختيار، وبذلك يكتسب الصفة الأخلاقية المميزة للعمل القصدي، وبذلك لا تنفصل الأخلاق عن السلوك، وتصبح عملية مستمرة وليست إنجازًا ثابتًا، وتصبح الأخلاق نمو السلوك في المعنى، فالأخلاق والنمو شيء واحد.

والأخلاق إنسانية بكل ما في هذه الكلمة من معنى. الأخلاق هي أقرب المواد جميعًا إلى الطبيعة الإنسانية، وهي ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية. والأخلاق لها علاقة مباشرة بالطبيعة الإنسانية، وهذه الطبيعة الإنسانية تعيش وتعمل في بيئة، وهي لا تكون في هذه البيئة كما تكون النقود في الصندوق، ولكن كما يكون النبات في التربة وضوء الشمس، فهو منها مستمر مع طاقاتها، معتمد على مساعدتها، ولا يستطيع النمو إلا إذا استعملها، فالأخلاق ليست ميدانًا منفصلاً منعزلاً ولكنها معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت في محتوى إنساني حيث تضيء مناشط الإنسان وترشدها.

إن مشكلة الأخلاق هي مشكلة الرغبة والذكاء، مشكلة الدافع والتفكير، فبعد أن اكتشفنا مكان الصراع في الطبيعة ونتائجه مازال علينا أن نكتشف مكانه وعمله في الحاجة الإنسانية والفكر الإنساني، ما هو مركزه، ما وظيفته وما هي إمكانيته أو استعماله؟ والإجابة على العموم بسيطة؛ فالصراع هو المثير للتفكير، إذ يثيرنا إلى الملاحظة والتذكر، ويحرضنا على الاختراع، ويهزنا لنخرج من سلبية القطيع، ويبدأ بنا طريق الملاحظة والاختراع، وليس معنى هذا أنه يؤدي إلى هذه النتيجة دائماً، ولكن معنى هذا أن الصراع لا بد منه للتأمل والابتكار؛ إذ أنه يتحدى الذكاء. لتغيير البيئة وتغيير العادات.

والأخلاق اجتماعية، لا لأنها يجب أن تكون كذلك، ولكن لأن هذه هي الحقيقة. فالذكاء الإنساني يصبح ملكًا لنا بالدرجة التي نستغله بها، وبدرجة قبولنا للمسئولية التي تترتب على نتائج أفعالنا. والمقدرة هي بداية المسئولية، فنحن نسأل أمام الآخرين عن نتائج أفعالنا، وهم يلصقون بنا ما يحبون وما يكرهون من هذه النتائج. فالاستحسان والاستهجان طريقتان للتأثير في تشكيل العادات والأهداف، أي التأثير في الأفعال القادمة، ويكون الفرد مسئولاً عن كل ما فعله حتى يستجيب لما سيقوم بعمله. ويتعلم الأفراد بالتدريج عن طريق التقليد أن يعتبروا أنفسهم مسئولين. وتصبح القدرة اعترافا اختياريًا قصدياً بأن أفعالنا نملكها وأن نتائجها تنبع منها.

وهاتان الحقيقتان: إن الحكم الأخلاقي والمسئولية الأخلاقية هما العمل الذي تخلقه البيئة داخل أنفسنا، هاتان الحقيقتان معناهما أن كل الأخلاق اجتماعية، ليس لأننا يجب أن ندخل في اعتبارنا نتائج أفعالنا على مصالح الآخرين، ولكن لأن هذه هي الحقيقة. فالآخرون يدخلون في اعتبارهم ما نفعل، ويستجيبون لأفعالنا طبقًا لذلك. واستجاباتهم تؤثر في معنى ما نفعل، وما ينسب لأفعالنا من معنى لا يمكن تجنبه، مثله في ذلك مثل نتيجة التفاعل مع البيئة المادية. والحقيقة أنه كلما تقدمت الحضارة ازدادت البيئة الفيزيقية إنسانية، لأن معنى الطاقات والأحداث الفيزيقية يصبح متضمنًا في الدور الذي تلعبه في المناشط الإنسانية؛ فسلوكنا يقوم على الناحية الاجتماعية، سواء أدركنا هذه الحقيقة أم لم نستطع ذلك.

وتأثير التقاليد في العادة، والعادة في التفكير، يكفي للبرهنة على هذه العبارة؛ فمقاومة الآخرين وتعاونهم هما الحقيقة الأساسية في متابعة خططنا أو الفشل فيها، إذ تهيئ لنا ارتباطاتنا مع رفاقنا فرص العمل، كما تقدم لنا الأدوات

التي تستغل بها هذه الفرص، وتحمل جميع أفعال الفرد طابع مجتمعه تمامًا كما يحمل هذا الطابع لغته التي يتكلمها.

والاعتراف الصريح بهذه الحقيقة شرط ضروري للتحسن في التربية الأخلاقية، وللفهم الذكي للأفكار الرئيسية أو تصنيفات الأخلاق. فالأخلاق هي تفاعل فرد مع بيئته الاجتماعية. فإذا كان مستوى الأخلاق منخفضًا فرجع هذا إلى أن التربية الناتجة عن التفاعل بين الفرد وبيئته الاجتماعية تربية ناقصة.

وهكذا يعمل جون ديوي على تنمية على أكثر مناسبة للطبيعة الإنسانية؛ إذ أن التفسيرات السابقة للطبيعة الإنسانية قد عزلت الفرد عن ارتباطاته ببيئته المادية والاجتماعية. وهكذا خلقت طبيعة إنسانية مصطنعة لا نستطيع فهمها، ولا نستطيع توجيهها توجيهًا فعالًا على أساس الفهم التحليلي. وهي تبعد عن النظر، ولا نقول عن الفحص العلمي، القوى التي تحرك في الواقع الطبيعة الإنسانية، وتنظر إلى بعض الظواهر السطحية على أنها القصة الكاملة للأفعال، والقوى الإنسانية الدافعة التي يكون لها مغزى.

وهكذا أنزل لنا ديوي الأخلاق ومستوياتها من عالمها المثالي البعيد، إلى عالمنا الواقعي القريب، الذي نعيش فيه ونؤثر فيه ونتأثر به ونفرح فيه ونبرح، ونسر فيه ونتألم. وبذلك جعل منها ميداناً مرتبطاً بالبيئة الاجتماعية والمادية، لا تظهر إلا فيها، ولا تنمو وتزدهر إلا بتشرب مقوماتها، وبذلك تنبع منها وترتد إليها قيم وفضائل ومستويات أخلاقية، ومسئولية أخلاقية أمام الآخرين عن أفعالنا. وكان لهذا كله الأثر كل الأثر في الميدان التربوي، حيث أصبح الأمل كبيرًا والرجاء عظيمًا في أن تستطيع التربية أن تحسن من المستويات الأخلاقية بأن ترفع من مستوى التفاعل القائم بين مناشط الفرد وعلاقاته الاجتماعية والمادية، وبذلك أضفيت على التربية مسئولية كبرى في قيادة النشء الجديد إلى استغلال مناشطهم ودوافعهم الحاضرة، وإلى تحرير تفكيرهم من التقاليد الجامدة التي تشدهم إلى الماضي، وإلى تحدي ذكائهم لتغيير البيئة

وتغيير العادات. وبذلك كان الحاضر – لا المستقبل – هو أهم ما يجب أن يعنى به التربويون، حاضر الأطفال بكل ما يحتويه.

والفلسفة التربوية السليمة لا تستطيع أن تقوم على عبارات رنانة أخاذة، ولا على شعارات يصعب فهمها وتطبيقها حتى على قائليها، ولكنها تقوم أولاً وقبل كل شيء على فهم سليم للطبيعة الإنسانية، هذه الطبيعة التي يتناولها التربويون بالتهذيب والتشكيل. وقد اتصفت بمطاوعة ومرونة تتيحان لهم تحقيق هذا الهدف. ولذلك كان هذا الكتاب على قدر كبير من الأهمية، لا في الميدان الفلسفي الأخلاقي فحسب، ولكن في الميدان التربوي بصفة خاصة. هذا الميدان الذي آن له أن يبذل كل جهد في سبيل إقامة النظريات التربوية العلمية الصحيحة، حتى يستكمل مقوماته كعلم، وحتى يستطيع أن يقف على قدم المساواة مع إخوته في الأسرة العلمية. وعلم الطبيعة الإنسانية علم يقدم أقوى الأسس والعمد التي يمكن أن يقام عليها العلم التربوي.

وإني إذ أقدم هذا الكتاب إلى المتخصصين في الفلسفة والأخلاق، فإنما أقدمه أيضاً، بل وقبل كل شيء، إلى المتخصصين في العلوم التربوية، ولعلي أكون قد قمت بما أستطيع من إسهام في تقدم العلوم التربوية في بلادنا العربية. ولا يفوتني أن أشكر مؤسسة فرانكلين على إتاحتها الفرصة لي لترجمة هذا الكتاب.

وإني لعلى يقين من أن هذا الكتاب يعتبر إضافة جديدة لها قيمتها وأصالتها وفائدتها في الميدان العلمي بشكل عام وفي الميدانين التربوي والأخلاقي بشكل خاص.

والله الموفق.

د. مُحَمَّد لبيب النجيحي

مقدمة المؤلف للطبعة الأولى

في القرن الثامن عشر استعملت «كلمة» «الأخلاق» في اللغة الإنجليزية بمعنى واسع. فقد كانت تشمل كل الموضوعات التي لها معنى إنساني مميز، وكل التنظيمات الاجتماعية ما دامت ترتبط ارتباطا وثيقًا بحياة الإنسان وما دامت تؤثر في اهتمامات الإنسانية، وقد كتبت الصفحات التالية إسهامًا من وجهة نظر واحدة في ميدان الأخلاق، كما فهم في القرن الثامن عشر. ووجهة النظر الخاصة هذه هي وجهة نظر عن تكوين الطبيعة الإنسانية وعملها، وعن علم النفس عندما يستعمل هذا الاصطلاح في معناه الواسع.

ودون اعتبار واحد، كان يمكن أن يكون هذا الكتاب استمرارا لأفكار دافيد هيوم David Hume. ولكن ما حدث أننا عند تفسيرنا لهيوم، ننظر إليه على أنه كاتب ذهب في الشك الفلسفي إلى آخر حدوده، وهذه النظرة لهيوم نجد لها أساسًا كافيًا في عمله. ولكنها نظرة من جانب واحد، فلا يستطيع أحد أن يقرأ ما أورد من ملاحظات في مقدمته التي قدم بها مؤلفيه الفلسفيين الأساسيين دون أن يعرف أن لديه أيضًا هدفًا بناء، فنجد أن الجدليات المحلية والوقتية السائدة في عصره والتي كتب عنها قد أدت إلى تأكيد مبالغ فيه لما تضمنته نتائجه من شك فلسفي. ولقد كان حريصًا على معارضة آراء معينة كانت سائدة ومؤثرة في عصره، حتى إن هدفه الأساسي الإيجابي أصبح غامضًا معتمًا مخفيًا كلما تقدم في عمله. وفي الفترة التي كانت فيها الآراء الأخرى معتمة ولا قيمة لها، كان يمكن أن يتخذ تفكيره اتجاها أفضل.

وفكرته البناءة هي أن معرفة الطبيعة البشرية تمدنا بصور أو رسم الموضوعات الإنسانية والاجتماعية، وأنه بامتلاكنا لهذه الصورة نستطيع أن نكتشف طريقنا عن ذكاء خلال جميع التعقيدات التي نراها في الظواهر الاقتصادية والسياسية والمعتقدات الدينية... إلخ. وفي الحقيقة لقد ذهب أبعد من ذلك قائلاً: إن الطبيعة الإنسانية تقدم لنا أيضًا مفتاح علوم هذا العالم الفيزيقي حيث إنها جميعًا تقال وتفعل، ولذلك فهي أيضًا ثمرة أعمال العقل البشري. ومن المحتمل أن يكون هيوم في تحمسه لفكرة جديدة قد تطرف فيها. وفي رأيي أن تعاليمه فيها عنصر من عناصر الحقيقة لا يمكن التغاضي عنه، فالطبيعة الإنسانية هي على الأقل عامل مسهم في الشكل الذي يتخذه حتى العلم الطبيعي، على الرغم من أنها قد لا تقدم لنا شرح محتواه بالدرجة التي افترضها هيوم.

ولكن هيوم في المواد الاجتماعية كان على أرض آمنة، فنحن هنا على الأقل نواجه حقائق تكون فيها الطبيعة الإنسانية هي المحور الحقيقي، وتكون معرفة الطبيعة الإنسانية أمرًا ضروريًا يساعدنا على أن نسلك طريقنا في ميدان معقد. فإذا كان هيوم قد أخطأ في استعماله لمفتاحه، فإن ذلك يرجع إلى فشله في ملاحظة استجابة الظروف والمؤسسات الاجتماعية للوسائل التي تعبر بها الطبيعة الإنسانية عن نفسها. ولكنه لاحظ الجزء الذي يلعبه تكوين طبيعتنا المشتركة وعملها في تشكيل الحياة الاجتماعية. وفشل في أن يرى بنفس الوضوح الأثر الانعكاسي للحياة الاجتماعية على الشكل الذي تتخذه الطبيعة الإنسانية المرنة نتيجة لبيئتها الاجتماعية. ولقد أكد، العادة والعرف، ولكنه فشل في أن يرى أن العرف في جوهره حقيقة للحياة المشتركة تسيطر قوتها على تشكيل عادات الأفراد.

وتوضيح هذا الفشل النسبي معناه أن نقول: إنه فكر وكتب قبل ظهور الأنثروبولوجيا والعلوم الحليفة لها. ولقد ظهرت في عصره إشارة عابرة أثر القوى الشامل لما يسميه الأنثروبولوجيون الثقافة في تشكيل المظاهر المادية لكل طبيعة إنسانية تتعرض لتأثيرها. ولقد كان إنجازاً عظيمًا أن يكون هناك تأكيد على الأعمال المشتركة للتكوين الإنساني المشترك وسط مختلف الظروف والمؤسسات الاجتماعية. وما استطاع نمو المعرفة منذ عصره أن يضيفه في هذا الصدد هو أن هذا التنوع يعمل على خلق اتجاهات واستعدادات مختلفة نتيجة عوامل إنسانية متساوية تماماً.

وليس من السهل أن نحفظ التوازن بين الجانبين، وهناك دائمًا مدرستان تؤكد إحداهما الطبيعة الإنسانية الفطرية الأصلية، وتعتمد الأخرى على تأثير البيئة الاجتماعية. وحتى في علم الأنثروبولوجيا نجد أولئك الذين يرجعون الظواهر الاجتماعية إلى عمليات الانتشار، أولئك الذين عندما يجدون معتقدات مشتركة ومؤسسات مشتركة في أجزاء مختلفة من العالم، يفترضون اتصالا سابقًا وتعاملاً سابقًا حيث حدث فيها الاقتباس. وهناك من يفضل تأكيد مطابقة الطبيعة الإنسانية في جميع الأوقات والأزمان، ويرجع تفسير المظاهر الثقافية، أي هذه الوحدة الذاتية، للطبيعة الإنسانية. وعندما ظهر هذا الكتاب لأول مرة كان هناك ميل، خاصةً بين علماء النفس، إلى التأكيد على الطبيعة الإنسانية الفطرية التي لم تمسها المؤثرات الاجتماعية، وإلى تفسير الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى خصائص للطبيعة الأصلية تسمى «غرائز».

ومنذ ذلك التاريخ (١٩٢٢) اتجه البندول دون شك إلى الاتجاه المضاد؛ إذ اعترف بصفة عامة بتأثير الثقافة كوسط تشكيلي، وربما كان الاتجاه اليوم في

كثير من الميادين هو التغاضي عن الذاتية الأساسية للطبيعة الإنسانية بين مظاهرها المختلفة.

وعلى أي حال تستمر صعوبة الحصول على الاتزان والمحافظة عليه بالرجوع إلى الطبيعة الإنسانية الذاتية من جانب، وإلى التقاليد والمؤسسات الاجتماعية من جانب آخر، وهناك بلا شك كثير من القصور في الصفحات التالية، ولكنها تفسر في ضوء محاولة الوصول إلى الاتزان بين القوتين.

وآمل أن يكون هناك تأكيد مناسب على قوة العادات الثقافية والاتجاه الثقافي في تنويع الأشكال التي تتخذها الطبيعة الإنسانية. ولكن هناك أيضًا محاولة لتوضيح أن هناك دائمًا قوى ذاتية للطبيعة الإنسانية المشتركة تظهر في العمل، قوى تخنقها في بعض الأحيان الأوساط الاجتماعية التي تشملها، ولكنها عبر تاريخها الطويل تكافح لتحرير نفسها، ولتجديد المؤسسات الاجتماعية، حتى تستطيع الأخيرة أن تشكل وسطًا أكثر حرية وأكثر شفافية وأكثر اتساعًا، و«الأخلاق» في معناها الواسع هي وظيفة التفاعل بين هاتين القوتين».

جون ديوي

مدينة نيويورك

ديسمبر سنة ١٩٢٩

تصدير

في ربيع عام ١٩١٨ دعتني جامعة ليلاند ستانفورد Leland Stanford لإلقاء سلسلة من ثلاث محاضرات على شرف مؤسسة وست مموريال. وكان «السلوك الإنساني والقدر» من بين الموضوعات التي تناولتها، وكان ظهور هذا الكتاب ثمرة هذه المحاضرات؛ إذ أنه طبقًا لشروط المؤسسة كان عليها أن تنشر هذه المحاضرات في كتاب. ولقد أعدت كتابة هذه المحاضرات وأطلت فيها إطالة ملحوظة. وكان المفروض أن يتم نشر هذه المحاضرات في كتاب خلال سنتين من إلقائها. ولقد كان غيابي عن أمريكا حائلاً دون تحقيق ذلك، وإني لمدين إلى سلطات الجامعة لتساهلها في السماح لي بفسحة من الوقت، ولكثير من أنواع الكرم التي أضفيت علي عند إلقائي هذه المحاضرات.

وربما احتاج العنوان الثاني إلى كلمة تفسيرية؛ فالكتاب لم يقصد كمعالجة لعلم النفس الاجتماعي، ولكنه يوضح اعتقادا بأن فهم العادة وأنواعها المختلفة هو مفتاح علم النفس الاجتماعي، بينما يقدم عمل الدافع والذكاء المفتاح للنشاط العقلي الفردي، ولكنهما ثانويان بالنسبة للعادة، حتى يفهم العقل عمليًا على أنه نظام للمعتقدات والرغبات والأهداف التي تتشكل بتفاعل الاستعدادات البيولوجية مع البيئة الاجتماعية.

جون ديوي

فبراير سنة ١٩٢١



مقدمة الكتاب للمؤلف

احتقار الطبيعة الإنسانية

«سب الكلب واشنقه» ولقد كانت الطبيعة الإنسانية هي «كلب» علماء الأخلاق المتخصصين، وتتفق النتائج مع هذا المثل، فلقد نظر إلى الطبيعة الإنسانية بعين الشك، وبالخوف، وبالنظرات الحاقدة، وفي بعض الأحيان بالحماسة فيما يختص بإمكانياتها فقط عندما كانت توضع هذه الإمكانيات في تضاد مع الواقعيات. ولقد ظهرت الطبيعة الإنسانية على أنها معرضة للشر، حتى إن عمل الأخلاق كان تشذيبها وكبح جماحها، ولقد افترضوا أن الأخلاق تصبح عديمة الفائدة إذا لم يكن هناك ضعف ذاتي في الطبيعة الإنسانية يجعلها تشرف على الفساد.

ولقد أرجع بعض الكتاب الذين لديهم إدراك أصيل هذا الاتجاه السائد إلى علماء اللاهوت الذين فكروا في تشريف الإله عن طريق تحقير الإنسان، ولقد نظر اللاهوتيون بلا شك نظرة قاتمة إلى الإنسان أكثر مما فعل الوثنيون والعلمانيون، ولكن هذا التفسير لا يأخذنا بعيدًا. لأن هؤلاء اللاهوتيين هم قبل كل شيء إنسانيون، وكان يمكن أن يكونوا دون تأثير إذا لم يستجب لهم بشكل ما المستمعون من البشر.

فالأخلاق تتعلق، بصفة عامة، بالسيطرة على الطبيعة البشرية. وعندما نحاول السيطرة على أي شيء فإننا نعلم تمامًا ما يعترضنا. وعلى هذا ربما اتجه الأخلاقيون إلى التفكير في الطبيعة الإنسانية على أنها شر لترددها في الاستسلام

للسيطرة، ولثورتها على النير، ولكن هذا التفسير بشير سؤالاً آخر. لماذا أقامت الأخلاق قواعد غريبة عن الطبيعة الإنسانية؟ فالغايات التي صممت عليها، والتنظيمات التي فرضتها، كانت – فضلًا عن ذلك – انبثاقًا من الطبيعة الإنسانية. لماذا كانت الطبيعة الإنسانية إذن كارهة لها، وزيادة على ذلك فالقواعد يمكن أن تطاع، والمثل العليا يمكن أن تتحقق إذا استعانت بشيء من الطبيعة الإنسانية وأيقظت فيه الاستجابة الفعالة.

والمبادئ الأخلاقية التي تعظم من نفسها بتحقير الطبيعة الإنسانية ترتكب في الواقع جريمة الانتحار، وإلا فهي والطبيعة الإنسانية في حرب أهلية لا تنتهي، إذ تنظر إليها على أنها مجموعة مختلطة لا أمل فيها من القوى المتصارعة.

وعلى هذا فنحن مضطرون إلى دراسة طبيعة وأصل تلك السيطرة على الطبيعة الإنسانية والتي شغلت بها الأخلاق. والحقيقة التي تفرض نفسها علينا عندما نثير هذا السؤال هي وجود الطبقات. فلقد استغلت حكومة الخاصة هذه السيطرة، ولقد أدى عدم الاهتمام بالتنظيم إلى تلك الهوة التي تفصل الحكام عن المحكومين. فالآباء، والقساوسة، والرؤساء، والمراقبون الاجتماعيون، شكلوا أهدافًا، كانت غريبة بالنسبة لأولئك الذين فرضت عليهم، وهم الصغار، والعلمانيون، وعامة الشعب، وسيطرت قلة على الحكم والإدارة، أما الكثرة فقد أطاعوا بطريقة عادية وبعد تردد. ويعرف كل فرد أن الأطفال الخيرين هم أولئك الذين يسببون أقل المشكلات الممكنة لآبائهم، وحيث إن معظمهم يسبب قدرًا كبيرًا من الكدر، فهم شريرون بالطبيعة. والناس الخيرون بصفة عامة هم الذين قاموا بما طلب منهم القيام به، وكان النقص في إقبالهم على الطاعة دليلاً على شيء خاطئ في طبيعتهم.

ومهما كان عدد الحاكمين الذين حولوا القواعد الأخلاقية إلى وسيلة للسيطرة الطبقية، فإن أية نظرية تنسب أصل الحكم إلى قاعدة حكيمة نظرية باطلة. فاستغلال الظروف بعد ظهورها شيء، وخلقها في سبيل استغلالها شيء آخر. ونرجع الآن إلى الحقيقة السافرة المتعلقة بالتقسيم الاجتماعي إلى اسمى وأحقر. فالقول بأن المصادفة أدت إلى خلق الظروف الاجتماعية، هو إدراك أن هذه الظروف لم يخلقها الذكاء. والعجز عن فهم الطبيعة الإنسانية هو السبب الأول في إغفالها. فعجز الفهم ينتهي دائمًا بالاحتقار أو الإعجاب الذي لا أساس له. فعندما عجز الناس عن معرفة الطبيعة الفيزيقية معرفة علمية، اتجهوا إما إلى الاستسلام استسلاما سلبيًا، وإما إلى السيطرة عليها عن طريق السحر. فما لا يمكن فهمه لا يمكن تدبره تدبرًا ذكيًا، إذ يجب أن يفرض عليه الخضوع من الخارج. فغموض الطبيعة الإنسانية بالنسبة للعقل يساوي الاعتقاد في عدم وجود تنظيم ذاتي لها.

وهكذا صاحب الصعود في الاهتمام العلمي بالطبيعة الإنسانية تقهقرًا في السلطة الخاصة بطبقة اجتماعية، وهذا يعني أن تكوين القوى الإنسانية وعملها يمداننا بأساس للأفكار الأخلاقية والمثل العليا. وما لدينا من علم للطبيعة الإنسانية بمقارنته بالعلوم الفيزيقية علم بدائي، والأخلاق التي لها علاقة بالصحة والكفاية والسعادة في الطبيعة الإنسانية هي نتيجة لذلك مبدئية أيضًا.

وهذه الصفحات التالية هي مناقشة لبعض أطوار التغير الأخلاقي التي نجدها في الاحترام الإيجابي للطبيعة الإنسانية عندما ترتبط هذه الأخيرة بالمعرفة العلمية. وقد نتنبأ بالطبيعة العامة لهذا التغير إذا ما نظرنا إلى الشرور التي نتجت عن فصل الأخلاق عن واقع علم وظائف الأعضاء وعلم النفس الإنساني. وهناك أمراض للخير وكذلك للشر، أي لذلك النوع من الخير الذي يغذيه

الانفصال. وشر خيار الناس، الذي لا يسجل معظمه إلا في القصص الخيالية، هو الانتقام الذي تقوم به الطبيعة الإنسانية للأضرار التي تكومت فوقها باسم الأخلاق.

فأولاً، عندما تفصل الأخلاق عن جذورها الإيجابية في طبيعة الإنسان فلا بد أن تكون سلبية في أساسها. ويقع التأكيد العملي على تجنب الشر والهرب منه، على الامتناع عن فعل الأشياء، وعلى ملاحظة الممنوعات. فالأخلاق السلبية تتخذ أشكالًا بقدر ما هناك من أنماط مزاجية تتعرض لها. وأكثر أشكالها شيوعًا تلون لحماية الفرد عن طريق القدرة على الاحترام الحيادي، أو تفاهة الشخصية. ففي مقابل فرد واحد يشكر ربه لأنه ليس كبقية الناس، هناك ألف يقدمون شكرهم لأنهم ككل الناس، حتى إنهم لا يسترعون الانتباه؛ فعدم وجود اللوم الاجتماعي هو ما يميز الخير في العادة لأنه يوضح أن الشر قد تجنبناه. ونحن نتجنب اللوم بأن نكون كالآخرين ما أمكننا ذلك، حتى إن الفرد ليمضي دون أن يلاحظه أحد.

والأخلاق التي تعتمد على العرف هي أخلاق فاسدة يكون الشيء القاتل الوحيد فيها هو أن تكون واضحة ظاهرة. فإذا ما بقيت لها نكهة بعد ذلك، فلا بد أن تكون بعض الصفات الطبيعية قد أفلتت من الخضوع. فإن تكون خيرًا حتى تجذب الانتباه، هو أن تكون فوق هذا العالم، أي اسمى من هذه الحياة. وعلم النفس الذي يصم المذنب المجرم بالعار ويجعله طريد المجتمع إلى الأبد، هو نفسه الذي يجعل دور الرجل الفاضل ألا يفرض الفضائل بطريقة ملحوظة على الآخرين.

فالبيوريتاني لم يكن أبدًا محبوبًا، حتى في مجتمع البيوريتانيين. وفي أوقات الشدة يفضل عامة الناس أن يكونوا رفقاء خيرين على أن يكونوا رجالاً خيرين؛ فالأخلاق التي تغفل صراحة الطبيعة الإنسانية تنتهي بتأكيد تلك الصفات العادية للطبيعة الإنسانية، وتبالغ في تأكيد غريزة القطيع حتى تصل إلى المطابقة بين الجميع. والأوصياء على الأخلاق الذين يحتمونها بالنسبة لأنفسهم، قد اتفقوا على أن تجنب الشر الواضح يعتبر كافيًا بالنسبة لعامة الناس. ومن أهم الأشياء في تاريخ الإنسانية التي يمكننا أن نستفيد منها نظام الإذعان والتسامح والتلطيف والتأجيل، تلك التي وضعتها الكنيسة الكاثوليكية بأخلاقها الرسمية العلوية لعامة الناس. فالارتفاع بالروح فوق كل شيء طبيعي يخفف منه تسامح منظم بالنسبة لمظاهر الضعف الجسمي. والاعتقاد في ميدان منفرد للحقائق المثالية تمامًا لا يمكن تحقيقه إلا بالنسبة للقلة. ولقد استطاعت البروتستانتية، إلا في أشكالها الحماسية، أن تصل إلى النتيجة نفسها بالفصل التام بين الدين والأخلاق، حيث يتخلص التبرير عن طريق الاعتقاد من الزلات اليومية التي تجدها الأخلاق الجماعية للسلوك العادي.

أعراض الخير

وهناك دائمًا طبائع قوية خشنة لا تستطيع أن تشذب نفسها إلى المستوى المطلوب لمطابقة لا لون لها، فينظرون إلى الأخلاق العرفية على أنها تفاهة منظمة، على أنهم لا يشعرون عادة باتجاههم الخاص لأنهم يجبذون من قلوبهم الأخلاق بالنسبة للعامة، حتى يكون من السهل قيادتهم. ومعيارهم الوحيد هو النجاح وتأجيل الأشياء والقيام بعمل الأشياء. فأن يكون الفرد خيرًا يساوي في نظرهم أن الفرد غير فعال، ولكن ما يبرره هو العمل والإنجاز. وهم يعرفون عن طريق الخبرة أننا نتسامح كثيرًا مع الناجحين، ويتركون الخير للأغبياء أو أولئك

الذين يصفونهم بأنهم أغبياء. ونجد طبيعتهم الجماعية مخرجًا كافيًا فيما يقدمونه من ولاء واضح لجميع المؤسسات السائدة على أنها الوصية على الاهتمامات المثالية، وفي اتهامهم لجميع أولئك الذين يتحدون بصراحة المثاليات العرفية، أو يكتشفون أنهم الوكلاء المختارون لأخلاقية سامية، ويسيرون حسب قوانين خاصة. ومن النادر أن ينظر إلى النفاق على أنه تغطية إرادة الشر تغطية قصدية باحتجاجات صارخة على الفضيلة. ولكن الارتباط في شخص واحد بين طبيعة تنفيذية واسعة وبين حب الموافقة العامة لا بد أن ينتج – في مواجهة الأخلاق العرفية – ما يسميه الناقد نفاقًا.

ونجد رد فعل آخر لفصل الأخلاق عن الطبيعة الإنسانية في التفخيم الرومانتيكي للدافع الطبيعي على أنه شيء أسمى من كل مطلب أخلاقي. وهناك أولئك الذين تنقصهم القوة الدائمة للإرادة المنفذة للنفاذ في العرف واستعماله لأغراضهم الخاصة، ولكنهم أولئك الذين يوحدون بين الحساسية والاتساع في الرغبة. وتمسكهم بالجانب العرفي في الأخلاق، ينتج عنه أن تكون جميع الأخلاق عرفًا معرقلًا لنمو الفردية. وعلى الرغم من أن الشهوات هي أكثر الأشياء شيوعًا في الطبيعة الإنسانية، وأقلها تمييزاً وفردية، فإنهم ينظرون إلى عدم كبح جماح الشهوة على أنه تحقيق حر للفردية. وينظرون إلى الخضوع للشهوة كدليل على الحرية بالدرجة التي تصدم بها البرجوازية.

والحاجة العاجلة إلى تقييم آخر للأخلاق نجدها في اتجاه مؤداه أن تجنب محرمات الأخلاق العرفية عمل إيجابي. وبينما يعني النمط التنفيذي بالظروف الواقعية حتى يستغلها، تعمل هذه المدرسة على إلغاء الذكاء الموضوعي في سبيل العاطفة، وعلى الانسحاب إلى جماعات صغيرة من أرواح قد أعتقت.

ويتناول آخرون بجد فكرة الأخلاق منفصلة عن الواقعيات العادية للإنسانية، ويحتذون العمل بهذه الفكرة. ولقد اندمج بعضهم في الفردية الروحية، وشغلتهم حالتهم فاهتموا بنقاء دوافعهم وخيرية أرواحهم. وتعظيم الغرور الذي يصحب أحيانًا هذا التشرب يؤدي إلى عدم إنسانية هدامة تتعدى إمكانيات أي شكل آخر من الأشكال المعروفة عن الأنانية. وفي حالات أخرى نجد أن انشغال الفكر المستمر بميدان مثالي ينبت مرض السخط بالظروف المحيطة أو يثير انسحابًا لا غناء فيه إلى دنيا داخلية ينظر فيها إلى الحقائق على أنها عادلة. وبذلك نغفل حاجات الظروف الواقعية، أو نتعامل معها دون حماسة، لأنها تبدو في ضوء المثالي حقيرة دنيئة.

فالكلام عن الشر والكفاح جدياً في سبيل التغيير يعلن عن عقلية ذات مستوى منخفض أو – مرة أخرى – يصبح المثالي ملجأ، وسيلة للهرب من المسئوليات الشاقة. وبطرق مختلفة يعيش الناس في عالمين، أحدهما العالم المثالي، وثانيهما الواقعي. وآخرون يعذبهم إحساس بعدم قابليتهم للمسالمة. ويتأرجح آخرون بين العالمين، ويعوضون عن التوترات الناتجة عن نبذهم نتيجة عضويتهم في الميدان المثالي برحلات مرحة في مباهج العالم الواقعي.

الحرية

فإذا ما انتقلنا من الآثار المادية على الشخصية إلى المسائل النظرية، فإننا نختار المناقشة التي تتعلق بحرية الإرادة على أنها تمثل نتائج فصل الأخلاق عن الطبيعة الإنسانية؛ فالناس تتعبهم المناقشة التي لا طائل من ورائها، ويعملون على إبعادها لعمقها الميتافيزيقي. ومع ذلك تحتوي على أعظم الموضوعات الأخلاقية واقعية، طبيعة الحرية ووسيلة تحقيقها. وفصل الأخلاق عن الطبيعة

الإنسانية يؤدي إلى فصل الطبيعة الإنسانية في نواحيها الأخلاقية عن بقية الطبيعة، وعن العادات الاجتماعية العادية والسعي الإنساني والتي نجدها في العمل، وفي الحياة المدنية، وفي الصحبة، وفي أنواع الترويح المختلفة.

ويعتقد أن هذه الأشياء – على الأكثر – هي أماكن تحتاج فيها الاتجاهات الأخلاقية إلى التطبيق، لا أماكن ندرس فيها الأفكار الأخلاقية وتولد الطاقات الأخلاقية. وبالاختصار، فصل الأخلاق عن الطبيعة الإنسانية يؤدي إلى أن نسحب الأخلاق إلى الداخل، نسحبها من مكان خارجي عام يغمره هواء النهار وضوؤه إلى ظلمة الحياة الداخلية وخصوصياتها. ومغزى المناقشة التقليدية للإرادة الحرة أنها تعكس تمامًا فصل النشاط الأخلاقي عن الطبيعة وعن الحياة العامة للناس.

وينتقل الفرد من النظريات الأخلاقية إلى النضال الإنساني العام في سبيل الحرية السياسية والاقتصادية والدينية، وحرية التفكير والكلام والاجتماع والعقيدة، حتى يصل إلى حقيقة مميزة في إدراك حرية الإرادة. ويجد الفرد نفسه خارج دائرة الشعور الداخلي الخانق في عالم يغمره الهواء الطلق. والثمن الذي تدفعه في سبيل تحديد الحرية الأخلاقية في دائرة داخلية هو الفصل العام للأخلاق عن السياسة والاقتصاد، إذ تعتبر الأخلاق مجموعة نصائح، وتعتبر السياسة والاقتصاد مسائل متعلقة بفنون المنفعة منفصلة عن المسائل العامة للخير.

وبالاختصار: هناك مدرستان للإصلاح الاجتماعي تعتمد إحداهما على أن الأخلاق تنبع من حرية داخلية، من شيء سري محبوس داخل الشخصية. وتؤكد هذه المدرسة أن الوسيلة الوحيدة لتغيير المؤسسات هي أن يعمل الناس

من جانبهم على تطهير قلوبهم، وعندما يتم ذلك، يتبعه التغيير في المؤسسات من تلقاء ذاته.

أما المدرسة الأخرى فتنكر وجود مثل هذه القوة الداخلية؛ وبهذا ندرك أنها تنكر كل حرية إنسانية. وهي تقول بأن الناس قد صاروا إلى ما هم عليه من تكوين نتيجة القوى البيئية وأن الطبيعة الإنسانية مرنة سهلة التشكيل، وأنه حتى تتغير المؤسسات لا يمكن عمل شيء.

ومن الواضح أن هذه الآراء تترك النتيجة دون أمل، كما يفعل أي تطلع ينتج عن الرجوع إلى صواب وخير داخليين لأنها لا تقدم لنا أية مساعدة لتغيير البيئة. وترجع بنا إلى الاعتماد على المصادفة متنكرة في شكل قانون ضروري للتاريخ أو التطور، وتثق في تغير عنيف، يرمز إليه بحرب أهلية تقودنا فجأة إلى عهد سعيد.

وهناك طريق آخر يختلف عن التوسط بين هاتين النظريتين؛ إذ يمكننا أن نعترف بأن السلوك جميعه تفاعل بين عناصر من الطبيعة الإنسانية وبين البيئة: طبيعية أو اجتماعية.

ونستطيع أن نرى بعد ذلك أن التطور يتقدم في طريقين، وأن الحرية توجد في ذلك النوع من التفاعل الذي يحافظ على بيئة تكون فيها الرغبة الإنسانية والاختيار الإنساني ذوي معنى.

وهناك في الواقع قوى داخل الإنسان كما أن هناك قوى خارجة، وبينما تكون هذه القوى الداخلية ضعيفة بمقارنتها بالقوى الخارجية، فإنها قد تجد مساعدة لها من الذكاء الذي يتنبأ ويخترع.

وعندما ننظر إلى المشكلة على أنها مشكلة تكيف نصل إلى تحقيقها عن طريق الذكاء، فإن المسألة تنتقل من داخل الشخصية لتصبح مسألة هندسية، إنشاء فنون التربية والإرشاد الاجتماعي.

قيمة العلم الطبيعي

وتستمر مع ذلك الفكرة التي تنادي بان هناك شيئاً مادياً خاصاً بالعلم الطبيعي، وأن الأخلاق يصيبها التحقير إذا ما كانت لها علاقة بالأشياء المادية؛ فإذا ما قامت جماعة تطالب الناس بأن يطهروا رئاتهم تماماً قبل أن يقوموا باستنشاق الهواء، فسيتبعها كثيرون من الأخلاقيين المعروفين. لأن إغفال العلوم التي تتناول بصفة خاصة حقائق البيئة الطبيعية والاجتماعية يؤدي إلى أن تنحرف القوى الأخلاقية إلى عزلة غير حقيقية لذات غير حقيقية، ويستحيل علينا أن نتنبأ بمدى ما يقاسيه العالم من مكابدة ترجع إلى حقيقة أن العلم الطبيعي ينظر إليه على أنه طبيعي فقط. ويستحيل علينا أن نتنبأ أيضاً بالقدر من العبودية التي لا ضرورة لها في هذا العالم، والتي ترجع إلى إدراك أن المسائل الأخلاقية يمكن أن تصل إلى حل لها عن طريق الضمير أو العاطفة الإنسانية منفصلة عن الدراسة المستمرة للحقائق وعن تطبيق المعرفة للحقائق وعن تطبيق المعرفة الخاصة في الصناعة والقانون والسياسة.

وخارج ميدان الإنتاج والمواصلات يجد العلم فرصته في الحرب، وهذه الحقائق تجعل من الجرب أمراً مستمراً، ومن الجانب الوحشي الصعب للصناعة الحديثة عملاً دائماً. وكل ما يدل على إغفال الإمكانيات الأخلاقية للعلم الطبيعي يسحب ضمير الإنسانية بعيداً عن أي علاقة بتفاعلات الإنسان مع الطبيعة التي يجب أن نسيطر عليها إذا ما أردنا أن تصبح الحرية حقيقة واقعة.

وتحول الذكاء إلى انشغال قلق بحياة داخلية نقية لا تمت للواقع بصلة، أو قد تقوي من الاعتماد على ثوران الحب العاطفي. وتهرع العامة جماعات إلى الغامض المجهول يرجون لديه العون والمساعدة فيبتسمون باحتقار. وقد يبتسمون كما يقول المثل، من الجانب الآخر من أفواههم إذا ما تحققوا أن الرجوع إلى الغامض المجهول يعرض المنطق التطبيقي لمعتقداتهم. لأن كلًا منها يعتمد على فصل الأفكار والمشاعر الأخلاقية عن الحقائق المعروفة عن الحياة والإنسان والعالم.

ولا ندعي أن النظرية الأخلاقية التي تقوم على حقائق الطبيعة الإنسانية وعلى دراسة العلاقات الخاصة بهذه الحقائق مع حقائق العلم الطبيعي يمكنها أن تتخلص من النضال الأخلاقي والهزيمة الأخلاقية. فلن نستطيع أن نجعل الحياة الأخلاقية أمراً ميسوراً سهلًا سهولة سير الإنسان في شارع جيد الإضاءة، فجميع أنواع العمل هي غزو للمستقبل، للمجهول. ومن سماته العليا الصراع وعدم اليقين، ولكن الأخلاق التي تقوم على الاهتمام بالحقائق وعلى اشتقاق الإرشاد من معرفة هذه الحقائق، تقوم بتحديد مكان نقاط المحاولة الفعالة وتركز عليها المصادر التي تتاح لها، وتضع حداً للمحاولة المستحيلة للمعيشة في عالمين غير مرتبطين، وتقضي على التمييز الثابت بين الإنساني والطبيعي، وبين الأخلاقي والصناعي والسياسي. والأخلاق التي تقوم على دراسة الطبيعة الإنسانية بدلًا من أن تقوم على إغفالها، تجد الحقائق الخاصة بالإنسان مستمرة مع الحقائق الخاصة ببقية الطبيعة وتربط بذلك بين الأخلاق والطبيعة وعلم الأحياء، وستجد أن طبيعة الفرد ونشاطه يشتركان في حدودهما مع طبيعة الآخرين ونشاطهم، وتربط بذلك بين الأخلاق ودراسة التاريخ والاجتماع والقانون والاقتصاد.

ومثل هذه الأخلاق لن نقوم آليا بالقضاء على المشكلات الأخلاقية ولإنهاء حيرتنا وارتباكنا، ولكنها تساعدنا على وضع المشكلات في أشكال يتجه فيها العمل عن شجاعة وذكاء إلى حلها. وهي لن تحمينا من الفشل، ولكنها ستجعل من الفشل مورداً للتعلم، ولن تحمينا من الظروف المقبلة التي ستظهر فيها أيضاً صعوبات أخلاقية جادة، ولكنها تساعدنا على معالجة المشكلات التي يتكرر حدوثها على الدوام عن طريق ما لدينا من معلومات نامية تضيف قيماً ذات مغزى إلى سلوكنا حتى في حالة فشلنا فشلًا سافراً إذا ما استمررنا في العمل.

وحتى نعترف بتكامل الأخلاق مع الطبيعة البشرية وتكاملهما معاً مع البيئة، فسنحرم من مساعدة الخبرة السابقة لنتمشى مع أكثر مشكلات الحياة عمقاً وحدة، وتستمر المعرفة الدقيقة المتسعة في عملها في تناول المشكلات الفنية فقط. والاعتراف الذكي باستمرار الطبيعة والإنسان والمجتمع هو وحده الذي يضمن لنا النمو في الأخلاق التي تصبح جادة دون تعصب، طموحاً دون تظاهر بالحنو، متكيفة مع الحقيقة دون عرف، عاقلة دون أن تأخذ شكل حساب للأرباح، مثالية دون أن تكون رومانتيكية.

الجُزْءُ الْأوَل

مكان العَادة مِن السُلوك الإنساني

قد يكون من المفيد أن نعقد مقارنة بين العادات الاجتماعية وبين الوظائف الفسيولوجية في الجسم كالتنفس والهضم، إلا أنه من المؤكد أن هذه الوظائف الفسيولوجية لا إرادية. أما العادات الاجتماعية فمكتسبة. وهذا الاختلاف بينهما على أهميته من نواح متعددة يجب ألا يخفي عنا حقيقة أن هذه العادات الاجتماعية تشبه الوظائف الفسيولوجية في كثير من النواحي، وخاصة ناحية احتياجها إلى تعاون بين الكائن الحي وبيئته، فالتنفس مثلًا هو عملية تحتاج إلى الهواء الذي نتنفسه تماماً كما تحتاج إلى الرئتين اللتين تستنشقان هذا الهواء، والهضم كذلك عملية يسهم فيها الطعام بالقدر الذي تسهم فيه أنسجة المعدة. والضوء من ناحية، والعين والعصب البصري من ناحية أخرى، يدخلان على قدم المساواة في عملية الإبصار، والمشي عملية لا تتم إلا بوجود أقدام وأرض تدب عليها هذه الأقدام. والكلام يحتاج إلى أجهزة صوتية لدى الفرد كما يحتاج إلى موجات هوائية ثم إلى مجموعة إنسانية تستمع إليه.

فإذا ما انتقلنا من الاستعمال البيولوجي لكلمة وظيفة إلى الاستعمال الرياضي لها، استطعنا أن نقول إن العمليات الطبيعية كالتنفس والهضم، والعمليات المكتسبة كالكلام والأمانة، هي وظائف لا تتم دون وجود الفرد من ناحية والبيئة المحيطة به من ناحية أخرى. والبيئة تقوم بهذه العمليات المختلفة عن طريق تركيبات عضوية أو تنظيمات مكتسبة، فالهواء الذي يحرك صفحة

البحيرة أو يهدم المباني تحت ظروف معينة هو نفسه الهواء الذي ينقي الدم وينقل الأفكار تحت ظروف أخرى، ذلك لأن النتيجة تعتمد على ما يتفاعل معه الهواء. أما البيئة الاجتماعية فتقوم بعملها عن طريق الدوافع الفطرية، وحينئذ نكشف عادة الكلام والعادات الأخلاقية عن نفسها.

ونحن عادة ننسب الأفعال للشخص الذي صدرت عنه حال وقوعها، معتمدين على أسباب قوية تدعونا إلى ذلك؛ ولكن كم تكون الفكرة مضللة لو اعتقدنا أن هذا الشخص مسئول مسئولية مطلقة عن هذه الأفعال تماماً لو فرضنا أن التنفس والهضم عمليتان كاملتان داخل الجسم البشري. فإذا ما نقلتنا المناقشة إلى الميدان الأخلاقي على أساس عقلي وجب علينا أن نبدأ بالاعتراف بأن الوظائف الفسيولوجية والعادات الاجتماعية هي وسائل إلى استخدام وإدماج البيئة وجعلها طرفاً في هذه العمليات المختلفة، وبذلك تدخل الوظائف الفسيولوجية والعادات الاجتماعية على قدم المساواة في تفاعلها مع البيئة. وإننا لنسخر من شخص يملك المهارة الفائقة في النحت مدعياً أنها نبعت من أعماق ذاته دون أن يكون للأشياء التي يستخدمها أو الأدوات التي يستعملها دخل في تكوين هذه المهارة.

على أننا في الميدان الأخلاقي قد اعتدنا هذه الفكرة الخاطئة التي مؤداها أن التنظيمات الأخلاقية تختص بها الذات دون غيرها، والذات في هذه الحالة تعزل عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس تزدهر مدرسة بأكملها في علم الأخلاق؛ إذ تقوم على أن الأخلاق من المقومات الذاتية الشخصية، ثم تفصل هذه المدرسة الشخصية عن السلوك، وتفصل بين الدوافع التي تدفع إلى العمل وبين العمل الحقيقي نفسه. على أننا إذا ما اعترفنا بوجود أوجه الشبه – التي أشرنا إليها – بين العمل الأخلاقي، والوظائف الفسيولوجية

من ناحية، وبين العمل الأخلاقي والفن من ناحية أخرى لقضينا على الأسباب التي تجعل من الأخلاق مسألة ذاتية أو فردية، وبذلك نعود بالأخلاق إلى ميدان الواقع، فإذا ما تاقت النفس بعد ذلك إلى ميدان علوي سماوي، فليكن سماء هذا الواقع لا سماء عالم آخر. فالأمانة والعفة والخبث والتبرم والشجاعة والتفاهة والاجتهاد وعدم المسئولية ليست من الممتلكات الذاتية للشخص، ولكنها أنواع من التكيف الواقعي بين قدرات الشخص وبين القوى البيئية المحيطة به، وجميع الفضائل والرذائل ما هي إلا عادات تدخل في تكوينها القوى البيئية، وما هي أيضاً إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يسهم بها التكوين العام للفرد من ناحية، وبين عناصر أخرى يسهم بها العالم الخارجي من ناحية ثانية، ويمكن دراستها موضوعياً كما تدرس الوظائف الفسيولوجية، ويمكن أيضاً أن تغير منها بتغيير العناصر الذاتية أو العناصر الاجتماعية.

الاشتراك الاجتماعي

ولو فرضنا أن فرداً استطاع أن يعيش وحيداً في هذا العالم فإنه يُكَوِّن عاداته وحده (هذا إذا افترضنا المستحيل بمعنى أن الفرد سيتمكن من تكوين عاداته) في فراغ أخلاقي، وتكون هذه الأخلاق خاصة به وحده، أو خاصة به فقط في علاقته مع القوى الطبيعية. فالمسئولية والفضيلة تكونان خاصتين به وحده، ولكن لما كان تكوين العادات يتطلب إسهام الأحوال البيئية المحيطة، فإننا نفترض دائماً وجود مجتمع أو مجموعة معينة من الأفراد الإنسانين من قبل ومن بعد. فالفرد يقوم بنشاط ما تنتج عنه استجابات مختلفة من الآخرين في البيئة المحيطة به؛ فهم يوافقون، ويعترضون، ويحتجون، ويشجعون، ويشتركون، ويقاومون. وحتى إذا تركوا هذا الفرد وشأنه فإن هذا يعتبر نوعاً من الاستجابة لاشك في ذلك، وعلى هذا فالحسد والإعجاب والتقليد هي أعمال نشترك فيها

مع الآخرين، إذ أن الحياد في هذه الحالة لا وجود له، فالسلوك دائماً مشترك، وهذا هو الفرق بين السلوك وبين العمليات الفسيولوجية، وليس السلوك الإنساني اجتماعياً لأنه يجب أخلاقياً أن يكون كذلك، بل هو اجتماعي بالضرورة سواء أكان هذا خيراً أم شراً.

إن محاولتنا التخلص من المسئولية بالنسبة إلى الجرائم التي يرتكبها الآخرون هي طريقة من طرق الاشتراك معهم في الجرم ما دامت تشجع في الآخرين الاستمرار في إتباع طريق الرذيلة. فعدم مقاومة الشر عن طريق إهماله وعدم الاهتمام به هما طريقة من طرق تشجيعه وترويجه. ورغبة الفرد في أن يبقى على ضميره نقياً طاهراً – بأن يقف بعيداً عن الشر – قد تكون وسيلة مؤكدة لوقوع الشر، وبالتالي وسيلة لإلقاء المسئولية على الفرد، ومع ذلك فهناك ظروف قد تكون فيها صورة المقاومة السلبية أكثر الصور تأثيراً في إبطال الفعل الخاطئ، وهناك ظروف أيضاً قد يكون فيها إنزال العقاب الصارم على المجرم أقوى الطرق تأثيراً في تغيير سلوكه.

ولكن الشعور بالعطف نحو مجرم – أي العفو عنه ساعة تأجج عاطفتنا نحوه – هو بمثابة تمهيد السبيل لخلق مجرمين. على أننا إذا افترضنا أن توقيع العقوبات الرادعة كاف دون أن نشير إلى النتائج المادية لذلك، كان معنى هذا أن نترك الأسباب الأولى للجريمة دون أن نتعرض لها ونخلق أسباباً أخرى لها بتغذية روح الانتقام الوحشية عند الأفراد. إن النظرية المطلقة للعدالة التي تتطلب تطبيق القانون بغض النظر عن تهذيب المخطئ وإصلاحه هي بمثابة رفض الاعتراف بمسئوليتنا نحو المخطئ. كما أنها بمثابة الاندفاع العاطفي الذي يجعل من المجرم ضحية معنية.

إن أولئك الذين يلقون اللوم كله على كتفي الفرد كما لو كانت إرادته الشريرة هي السبب الوحيد لارتكاب الخطأ، وأولئك الذين يتجاوزون عن الخطأ على أساس اشتراك الظروف الاجتماعية في خلق التنظيمات الشريرة للأفراد، يتساوون جميعاً في فصل الإنسان عن الظروف المحيطة به، وفصل العقل عن الحياة، هذا الفصل الذي لا يطابق الواقع. إن الأسباب التي تؤدي إلى القيام بأي عمل من الأعمال موجودة، ولكن الأسباب ليست معاذير. إن مسائل السببية هي مسائل فيزيقية وليست مسائل أخلاقية إلا عندما تكون لها علاقة بالنتائج المستقبلة، أي عندما تكون أسباباً لأعمال مقبلة، وعندئذ يجب أن ندخل في اعتبارنا التبريرات مثلما ندخل الاتهامات.

ونحن نستسلم في الوقت الحاضر للعاطفة الحانقة الغضبى على المخطئ، ثم نبحث عن الأسس العقلية التي تبرر هذا الاستسلام بأن نسميها تطبيق القانون، وتتجه تقاليدنا الخاصة بالعدل الذي يتطلب عقاب المخطئ إلى عدم الاعتراف باشتراك المجتمع في إحداث الجريمة، وتتفق هذه النظرة مع الاعتقاد بالأساس الميتافيزيقي لحرية الإرادة. فعندما نقتل الشرير، أو نعزله وراء جدران السجون، فإننا بذلك نهيئ الفرصة لنسيانه، وفي نفس الوقت نهيئ الفرصة لنسيان الدور الذي لعبناه في خلق هذا الشرير.

ويلتمس المجتمع لنفسه المعاذير بأن يلقي اللوم كله على المجرم، ويفحم المجرم المجتمع بأن يلقي اللوم هو الآخر على ظروفه السيئة الأولى، وعلى الإغراء الذي تعرّض له من الآخرين، وعلى نقص الظروف المساعدة له على اتباع الخير، وعلى تعذيب رجال الشرطة واضطهادهم له. وكل من الطرفين على حق إلا إذا نظرنا إلى هذا السباب وتلك الاتهامات التي يتبادلانها من ناحية طابعها العام، والنتيجة التي يحاول كل من الطرفين الوصول إليها هي أنه يرجع الموضوع

كله إلى الأسباب السابقة على وقوع الجريمة مما يتعذر معه إخضاع الموضوع للحكم الأخلاقي السليم.

ذلك لأن الأخلاق تعنى بالأفعال التي لا تزال تخضع لسيطرتنا وتوجيهنا، وهي الأفعال التي لم تنفذ بعد. ومهما كانت جريمة المجرم فإن هذا لا يعفينا من مسئوليتنا عن النتائج التي حدثت له وللآخرين نتيجة للطريقة التي عاملناه بها، ولا يعفينا هذا أيضاً من استمرار المسئولية عن الظروف التي في ظلها يُكَوَّن الأشخاص عادات منحرفة جامحة.

وعند هذا الحد من المناقشة نحتاج إلى التفرقة بين المسألة الفيزيقية والمسألة الأخلاقية: فالمسألة الفيزيقية تتعلق بما حدث، وكيف حدث. وبحث هذه المسألة الفيزيقية وإدخالها في اعتبارنا أمر لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للأخلاق؛ إذ بدون الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمسألة الفيزيقية لا نستطيع أن نقف على القوى التي تؤثر في سلوكنا، كما لا يمكننا أن نعرف كيف نوجه أفعالنا حتى نستطيع تحسين أحوالنا وظروفنا التي تساعد على تكوين الشخصيات الإنسانية التي نستحسنها وتلك التي نستهجنها، فإن مجهوداتنا لخلق التنوع الأول من الشخصيات والتخلص من النوع الثاني تكون مجهودات عمياء ومعطلة.

ومحاولة إرضاء أنفسنا بأن نصدر أحكام الثواب والعقاب دون أن نشير إلى حقيقة أن هذه الأحكام التي نصدرها هي نفسها حقائق تترتب عليها نتائج وأن قيمتها تعتمد على نتائجها، معنى هذا أن نتملص بأدب من المسألة الأخلاقية، وربما نغرق أنفسنا في عاطفة سارة مبهجة كما فعل يوماً ما الشخص الذي دمغناه بالإثم. إن المسألة الأخلاقية تكون في تغيير العوامل التي تؤثر في

النتائج المقبلة، فإذا أردنا أن نغير إرادة شخص، أو أن نعدل من شخصيته الحاضرة، وجب علينا أن نغير من الظروف الموضوعية التي تدخل في تكوين العادات التي اكتسبها، ومن هذه الظروف طريقتنا في الحكم، وفي إلقاء اللوم، وتوجيه المديح، وفي توقيع العقاب أو منح التكريم.

وفي حياتنا العملية كثير من أنواع الاعتراف بالدور الذي تلعبه العوامل الاجتماعية في تكوين السمات الشخصية. ومن أنواع هذا الاعتراف عادة تقسيم الناس إلى طبقات اجتماعية. فنحن نضفي صفات معينة تميز كلًا من الأغنياء عن الفقراء، وسكان الأحياء الفقيرة عن أرباب الصناعة، وسكان الريف عن سكان الضواحي، والتي تميز الموظفين والسياسيين وأساتذة الجامعات، وأفراد الأجناس، وأعضاء الهيئات والأحزاب. وهذه الأحكام عادة أبعد ما تكون عن الفائدة المرجوة منها، ولكنها توضح درايتنا العملية بأن السمات الشخصية هي الوظائف التي تؤديها المواقف الاجتماعية.

فإذا عممنا هذا المفهوم، وواجهنا أفعالنا على أساسه عن حكمة وذكاء، فإننا نكون حينئذ مضطرين للاعتراف بأن تغييرنا للشخصية من أسوأ إلى أحسن لا يتم إلا عن طريق تغيير الظروف التي تتضمن – من جملة ما تتضمنه – طريقتنا الخاصة في التعامل مع الشخص الذي نحكم عليه. ونحن لا يمكننا أن نغير العادة مباشرة؛ إذ أن هذا الاتجاه ضرب من السحر، ولكننا يمكننا أن نغير العادة بطريق غير مباشر بأن نغير من الظروف بحكمة وذكاء باختيار ووزن الأشياء التي تسترعي انتباهنا والتي تؤثر في تحقيق رغباتنا.

إن الرجل البدائي يمكنه أن يسافر بطريقة ما عبر الغابة، أما نشاط الرجل المتحضر فهو معقد جداً لدرجة أنه لا يمكن القيام به دون طرق معيدة نحتاج

معها إلى إشارات ونقط اتصال وسلطات لضبط حركة المرور، ووسائل سريعة وسهلة للنقل البري، ونحتاج كذلك إلى بيئة متجانسة قد أعدت من قبل لهذا الغرض، وبدون هذا كله تنتكس الحضارة إلى مرحلة الوحشية والبربرية على الرغم مما يكون لدى الفرد من القصد الذاتي الطيب والاستعداد الداخلي الصالح.

إن كرامة العمل والفن الخالدة تكون في تأثيرها الذي ينتج عنه دوام إعادة التشكيل للبيئة التي هي الأساس المادي للأمن والطمأنينة والتقدم في المستقبل؛ فالأفراد يزدهرون ويذوون كما تزدهر وتذوي الحشائش في الحقول، ولكن ثمرات أعمالهم تبقى وتترتب عليها تنمية مناشط أخرى ذات مغزى أكمل وأعمق. إن الحياة المتحضرة التي نحياها هي فضل من الله ولا فضل لنا فيها، فالشكر هو أساس كل فضيلة كما يقول المثل الوثني القديم في منطقة المعقول. وبداية كل تقدم هي الإخلاص لكل ما ننظر إليه في البيئة على أنه وسيلتنا العملية لحياة أفضل، وأفضل ما يمكن أن يحققه السلف للخلف هو أن يترك له البيئة دون أن يصيبها نقص أو ضرر، بل وقد ازدادت ثراءً في المعنى مما يجعل استمرار عادات الحياة الراقية المهذبة ممكناً. وعاداتنا الفردية هي حلقات في سلسلة الحضارة الإنسانية الخالدة، ويتوقف معناها على البيئة التي ورثناها عن أسلافنا والتي نشعر بالتحسن يطرأ عليها، كلما نظرنا بعين المستقبل إلى ثمار أعمالنا في ذلك العالم الذي سيعيش فيه أولئك الذين سيخلفوننا.

ومهما كان العمل الذي أنجزناه في الماضي فإن هناك دائماً مجالًا لمزيد من العمل، فنحن نستطيع الاحتفاظ بتراثنا الثقافي ونقله إلى الجيل الجديد بإعادة تشكيل بيئتنا على الدوام. واحترامنا للماضي لا يكون من أجل الماضي لذاته، ولا من أجل الاحترام لذاته، ولكن من أجل حاضر آمن غني بالخبرات يفضي

إلى مستقبل أفضل، فالأفراد يختفون من هذه الحياة الدنيا بما لديهم من نصائح ووعظ وزجر ومشاعر وأماني ذاتية، ولكن عاداتهم تبقى؛ لأن تكوين هذه العادات يتضمن الظروف المادية في البيئة.

ومثل ذلك يحدث في مناشطنا المختلفة، فقد نرغب في القضاء على الحروب، وقد نرغب في أن يسود العدل ميدان العمل والعمال، وأن تتاح فرصة أكبر لتكافؤ الفرص للجميع، ولكن هذه النتائج لن تتحقق مهما كانت النصائح الداعية إلى تنقية السرائر أو إلى الاعتدال في معالجة الأمور، أو إلى تنمية روح المحبة والمساواة، ولكن لكي تتحقق يجب إحداث تغيير في التنظيمات المادية والمؤسسات الاجتماعية، ومعنى هذا أننا يجب أن نؤثر في البيئة لا أن نؤثر في قلوب الناس فحسب. فإذا ما اعتقدنا غير ذلك كنا كمن يفترض إمكانية نمو الأزهار في الصحراء، أو إمكانية تسيير السيارات في الأدغال. وكل من هذين الفرضين يمكن تحقيقه دون احتياج إلى معجزة، وإنما علينا أن نبدأ أولًا بإحداث تغيير في الصحراء وفي الأدغال.

العامل الذاتي

وبرغم كل ما ذكرناه، فالعوامل التي تتميز بوضوح بأنها فردية ذاتية تدخل في تكوين العادة؛ فحب الأزهار قد يكون خطوة المبادأة نحو بناء الخزانات وشق قنوات الري. وإثارة الرغبة وبذل الجهد هما بمثابة التمهيد لتغيير البيئة، فبينما يتضح أن الترغيب والنصح والإرشاد مؤثرات ضعيفة إذا قورنت بالمؤثرات التي تنشأ مباشرة من القوى المادية والعادات الاجتماعية في البيئة إلا أنها هي التي تدفع الأخيرة للبقاء والاستمرار. والذوق والتقدير وبذل الجهد تنبع دائماً من

موقف بيئي مادي وتلقي مساندة اجتماعية، وتمثل التحرر من شيء قد تم إنجازه لتكون ذات فائدة في العمليات المستقبلة.

إن التقدير الحقيقي لجمال الزهرة لا يتكون داخل شعور ذاتي مغلق ولكنه يعكس عالماً نبتت فيه أزهاره الجميلة وأخذ الناس يستمتعون بها؛ فالذوق والرغبة يمثلان حقيقة موضوعية قبلية بتكرر القيام بها لضمان بقائها واستمرارها، فحب الأزهار يأتي بعد الاستمتاع الحقيقي بها؛ ولكنه يأتي قبل العمل الذي يحيل الصحراء إلى حديقة مزهرة، ويأتي أيضاً قبل زراعة النبات، وعلى هذا فكل مثل أعلى يسبقه واقع مادي، على أن المثل الأعلى هو أكثر من مجرد تكرار لصورة هذا الواقع المادي في الذات، بل إنه يعكس في كثير من الأمن والاتساع والغنى نوعاً من الخير قد سبقت ممارسته بطريقة عرضية عابرة غير ثابتة.

الفصل الأول

العادات كوظائف اجتماعية

العادة وظيفة وفن

قد يكون من المفيد أن نعقد مقارنة بين العادات الاجتماعية وبين الوظائف الفسيولوجية في الجسم كالتنفس والهضم، إلا أنه من المؤكد أن هذه الوظائف الفسيولوجية لا إرادية. أما العادات الاجتماعية، فمكتسبة. وهذا الاختلاف بينهما على أهميته من نواح متعددة يجب ألّا يخفى عنا حقيقة أن هذه العادات الاجتماعية تشبه الوظائف الفسيولوجية في كثير من النواحي، وخاصة ناحية احتياجها إلى تعاون بين الكائن الحيّ وبيئته. فالتنفس مثلاً هو عملية تحتاج إلى الهواء الذي نتنفسه تماماً كما تحتاج إلى الرئتين اللتين تستنشقان هذا الهواء. والهضم كذلك عملية يسهم فيها الطعام بالقدر الذي تسهم فيه أنسجة المعدة. والضوء من ناحية، والعين والعصب البصري من ناحية أخرى، يدخلان على قدم المساواة في عملية الإبصار، والمشي عملية لا تتم إلا بوجود أقدام وأرض تدب عليها هذه الأقدام. والكلام يحتاج إلى أجهزة صوتية لدى الفرد كما يحتاج إلى موجات هوائية ثم إلى مجموعة إنسانية تستمع إليه. فإذا ما انتقلنا من الاستعمال البيولوجي لكلمة "وظيفة" إلى الاستعمال الرياضي لها، استطعنا أن نقول إن العمليات الطبيعية كالتنفس والهضم، والعمليات المكتسبة كالكلام والأمانة، هي وظائف لا تتم دون وجود الفرد من ناحية والبيئة المحيطة به من ناحية أخرى: والبيئة تقوم بهذه العمليات المختلفة عن طريق تركيبات عضوية أو تنظيمات مكتسبة، فالهواء الذي يحرك صفحة البحيرة أو يهدم المباني

تحت ظروف معينة هو نفسه الهواء الذي ينقي الدم وينقل الأفكار تحت ظروف أخرى، ذلك لأن النتيجة تعتمد على ما يتفاعل معه الهواء. أما البيئة الاجتماعية فتقوم بعملها عن طريق الدوافع الفطرية، وحينئذ تكشف عادة الكلام والعادات الأخلاقية عن نفسها. ونحن عادة ننسب الأفعال للشخص الذي صدرت عنه حال وقوعها، معتمدين على أسباب قوية تدعونا إلى ذلك؛ ولكن كم تكون الفكرة مضللة لو اعتقدنا أن هذا الشخص مسئول مسئولية مطلقة عن هذه الأفعال تماماً لو فرضنا أن التنفس والهضم عمليتان كاملتان داخل الجسم البشري. فإذا ما نقلنا المناقشة إلى الميدان الأخلاقي على أساس عقلي وجب علينا أن نبدأ بالاعتراف بأن الوظائف الفسيولوجية والعادات الاجتماعية هي وسائل إلى استخدام وإدماج البيئة وجعلها طرفاً في هذه العمليات المختلفة، وبذلك تدخل الوظائف الفسيولوجية والعادات الاجتماعية على قدم المساواة في تفاعلها مع البيئة. وإنا لنسخر من شخص يملك المهارة الفائقة في النحت مدعياً أنها نبعت من أعماق ذاته دون أن ي كون للأشياء التي يستخدمها أو الأدوات التي يستعملها دخل في تكوين هذه المهارة.

على أننا في الميدان الأخلاقي قد اعتدنا هذه الفكرة الخاطئة التي مؤداها أن التنظيمات الأخلاقية تختص بها الذات دون غيرها، والذات في هذه الحالة تعزل عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس تزدهر مدرسة بأكملها في علم الأخلاق؛ إذ تقوم على أن الأخلاق من المقومات الذاتية للشخصية، ثم تفصل هذه المدرسة الشخصية عن السلوك، وتفصل بين الدوافع التي تدفع إلى العمل وبين العمل الحقيقي نفسه. على أننا إذا ما اعترفنا بوجود أوجه الشبه– التي شرنا إليها– وبين العمل الأخلاقي. والوظائف الفسيولوجية من ناحية، وبين العمل الأخلاقي والفن من ناحية أخرى لقضينا على الأسباب

التي تجعل من الأخلاق مسألة ذاتية أو فردية، وبذلك نعود بالأخلاق إلى ميدان الواقع، فإذا ما تاقت النفس بعد ذلك إلى ميدان علوي سماوي، فليكن سماء هذا الواقع لا سماء عالم آخر. فالأمانة والعفة والخبث والترم والشجاعة والتفاهة والاجتهاد وعدم المسئولية ليست من الممتلكات الذاتية للشخص، ولكنها أنواع من التكيف الواقعي بين قدرات الشخص وبين القوى البيئية المحيطة به، وجميع الفضائل والرذائل ما هي إلا عادات تدخل في تكوينها القوى البيئية، وما هي أيضاً إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يسهم بها التكوين العام للفرد من ناحية، وبين عناصر أخرى يسهم بها العالم الخارجي من ناحية ثانية، ويمكن دراستها موضوعياً كما تدرس الوظائف الفسيولوجية، ويمكن أيضاً أن تغير منها بتغيير العناصر الذاتية أو العناصر الاجتماعية.

الاشتراك الاجتماعي

ولو فرضنا أن ف رداً استطاع أن يعيش وحيداً في هذا العالم فإنه يُكوِّن عاداته وحده (هذا إذا افترضنا المستحيل بمعنى أن الفرد سيتمكن من تكوين عاداته) في فراغ أخلاقي، وتكون هذه الأخلاق خاصة به وحده، أو خاصة به فقط في علاقته مع القوى الطبيعية. فالمسئولية والفضيلة تكونان خاصتين به وحده. ولكن لما كان تكوين العادات يتطلب إسهام الأحوال البيئية المحيطة، فإننا نفترض دائماً وجود مجتمع أو مجموعة معينة من الأفراد الإنسانيين من قبل ومن بعد. فالفرد يقوم بنشاط ما تنتج عنه استجابات مختلفة من الآخرين في البيئة المحيطة به؛ فهم يوافقون، ويعترضون، ويحتجون، ويشجعون، ويشتركون، و يقاومون. وحتى إذا تركوا هذا الفرد وشأنه فإن هذا يعتبر نوعاً من الاستجابة لا شك في ذلك، وعلى هذا فالحسد والإعجاب والتقليد هي أعمال نشترك فيها مع الآخرين؛ إذ أن الحياد في هذه الحالة لا وجود له، فالسلوك دائماً مشترك،

وهذا هو الفرق بين السلوك وبين العمليات الفسيولوجية. وليس السلوك الإنساني اجتماعياً لأنه يجب أخلاقياً أن يكون كذلك، بل هو اجتماعي بالضرورة سواء أكان هذا خيراً أم شراً.

إن محاولتنا التخلص من المسئولية بالنسبة إلى الجرائم التي يرتكبها الآخرون هي طريقة من طرق الاشتراك معهم في الجرم ما دامت تشجع في الآخرين الاستمرار في إتباع طريق الرذيلة. فعدم مقاومة الشر عن طريق إهماله وعدم الاهتمام به هما طريقة من طرق تشجيعه وترويجه. ورغبة الفرد في أن يبقى على ضميره نقياً طاهراً- بأن يقف بعيداً عن الشر- قد تكون وسيلة مؤكدة لوقوع الشر، وبالتالي وسيلة لإلقاء المسئولية على الفرد. ومع ذلك فهناك ظروف قد تكون فيها صورة المقاومة السلبية أكثر الصور تأثيراً في إبطال الفعل الخاطئ، وهناك ظروف أيضاً قد يكون فيها إنزال العقاب الصارم على المجرم أقوى الطرق تأثيراً في تغيير سلوكه. ولكن الشعور بالعطف نحو مجرم- أي العفو عنه ساعة تأجج عاطفتنا نحوه- هو بمثابة تمهيد السبيل لخلق مجرمين. على أننا إذا افترضنا أن توقيع العقوبات الرادعة كاف دون أن نشير إلى النتائج المادية لذلك، كان معنى هذا أن نترك الأسباب الأولى للجريمة دون أن نتعرض لها ونخلق أسباباً أخرى لها بتغذية روح الانتقام الوحشية عند الأفراد. إن النظرية المطلقة للعدالة التي تتطلب تطبيق القانون بغض النظر عن تهذيب المخطئ وإصلاحه هي بمثابة رفض الاعتراف بمسئوليتنا نحو المخطئ. كما أنها بمثابة الاندفاع العاطفي الذي يجعل من المجرم ضحية معذبة.

إن أولئك الذين يلقون اللوم كله على كتفي الفرد كما لو كانت إرادته الشريرة هي السبب الوحيد لارتكاب الخطأ، وأولئك الذين يتجاوزون عن الخطأ على أساس اشتراك الظروف الاجتماعية في خلق التنظيمات الشريرة للأفراد،

يتساوون جميعاً في فصل الإنسان عن الظروف المحيطة به، وفصل العقل عن الحياة، هذا الفصل الذي لا يطابق الواقع. إن الأسباب التي تؤدي إلى القيام بأي عمل من الأعمال موجودة، ولكن الأسباب ليست معاذير. إن مسائل السببية هي مسائل فيزيقية وليست مسائل أخلاقية إلا عندما تكون لها علاقة بالنتائج المستقبلة، أي عندما تكون أسباباً لأعمال مقبلة، وعندئذ يجب أن ندخل في اعتبارنا التبريرات مثلما ندخل الاتهامات. ونحن نستسلم في الوقت الحاضر للعاطفة الحانقة الغضبى على المخطئ، ثم نبحث عن الأسس العقلية التي تبرر هذا الاستسلام بأن نسميها تطبيق القانون. وتتجه تقاليدنا الخاصة بالعدل الذي يتطلب عقاب المخطئ إلى عدم الاعتراف باشتراك المجتمع في إحداث الجريمة، وتتفق هذه النظرة مع الاعتقاد بالأساس الميتافيزيقي لحرية الإرادة. فعندما نقتل الشرير، أو نعزله وراء جدران السجون، فإننا بذلك نهيئ الفرصة لنسيانه، وفي نفس الوقت نهيئ الفرصة لنسيان الدور الذي لعبناه في خلق هذا الشرير.

ويلتمس المجتمع لنفسه المعاذير بأن يلقي اللوم كله على المجرم، ويفحم المجرم المجتمع بأن يلقي اللوم هو الآخر على ظروفه السيئة الأولى، وعلى الإغراق الذي تعرّض له من الآخرين، وعلى نقص الظروف المساعدة له على إتباع الخير، وعلى تعذيب رجال الشرطة واضطهادهم له. وكل من الطرفين على حق إلا إذا نظرنا إلى هذا السباب وتلك الاتهامات التي يتبادلانها من ناحية طابعها العام، والنتيجة التي يحاول كل من الطرفين الوصول إليها هي أنه يرجع الموضوع كله إلى الأسباب السابقة على وقوع الجريمة مما يتعذر معه إخضاع الموضوع للحكم الأخلاقي السليم. ذلك لأن الأخلاق تعني بالأفعال التي لا تزال تخضع لسيطرتنا وتوجيهنا، وهي الأفعال التي لم تنفذ بعد. ومهما كانت

جريمة المجرم فإن هذا لا يعفينا من مسئوليتنا عن النتائج التي حدثت له وللآخرين نتيجة للطريقة التي عاملناه بها، ولا يعفينا هذا أيضاً من استمرار المسئولية عن الظروف التي في ظلها يُكَوِّن الأشخاص عادات منحرفة جامحة.

وعند هذا الحد من المناقشة نحتاج إلى التفرقة بين المسألة الفيزيقية والمسألة الأخلاقية: فالمسألة الفيزيقية تتعلق بما حدث، وكيف حدث. وبحث هذه المسألة الفيزيقية وإدخالها في اعتبارنا أمر لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للأخلاق؛ إذ بدون الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمسألة الفيزيقية لا نستطيع أن نقف على القوى التي تؤثر في سلوكنا، كما لا يمكننا أن نعرف كيف نوجه أفعالنا حتى نستطيع تحسين أحوالنا وظروفنا التي تساعد على تكوين الشخصيات الإنسانية التي نستحسنها وتلك التي نستهجنها، فإن مجهوداتنا لخلق النوع الأول من الشخصيات والتخلص من النوع الثاني تكون مجهودات عمياء ومعطلة. ومحاولة إرضاء أنفسنا بأن نصدر أحكام الثواب والعقاب دون أن نشير إلى حقيقة أن هذه الأحكام التي نصدرها هي نفسها حقائق تترتب عليها نتائج وأن قيمتها تعتمد على نتائجها، معنى هذا أن نتملص بأدب من المسألة الأخلاقية، وربما نغرق أنفسنا في عاطفة سارة مبهجة كما فعل يوماً ما الشخص الذي دمغناه بالإثم. إن المسألة الأخلاقية تكون في تغيير العوامل التي تؤثر في النتائج المقبلة، فإذا أردنا أن نغير إرادة شخص، أو أن نعدل من شخصيته الحاضرة، وجب علينا أن نغير من الظروف الموضوعية التي تدخل في تكوين العادات التي اكتسبها، ومن هذه الظروف طريقتنا في الحكم، وفي إلقاء اللوم، وتوجيه المديح، وفي توقيع العقاب أو منح التكريم.

وفي حياتنا العملية كثير من أنواع الاعتراف بالدور الذي تلعبه العوامل الاجتماعية في تكوين السمات الشخصية. ومن أنواع هذا الاعتراف عادة

تقسيم الناس إلى طبقات اجتماعية. فنحن نضفي صفات معينة تميز كلا من الأغنياء عن الفقراء، وسكان الأحياء الفقيرة عن أرباب الصناعة، وسكان الريف عن سكان الضواحي، والتي تميز الموظفين والسياسيين وأساتذة الجامعات، وأفراد الأجناس، وأعضاء الهيئات والأحزاب. وهذه الأحكام عادة أبعد ما تكون عن الفائدة المرجوة منها، ولكنها توضح درايتنا العملية بأن السمات الشخصية هي الوظائف التي تؤديها المواقف الاجتماعية. فإذا عممنا هذا المفهوم، وواجهنا أفعالنا على أساسه عن حكمة وذكاء، فإننا نكون حينئذ مضطرين للاعتراف بأن تغييرنا للشخصية من أسوأ إلى أحسن لا يتم إلا عن طريق تغيير الظروف التي تتضمن– من جملة ما تتضمنه– طريقتنا الخاصة في التعامل مع الشخص الذي نحكم عليه. ونحن لا يمكننا أن نغير العادة مباشرة؛ إذ أن هذا الاتجاه ضرب من السحر، ولكننا يمكننا أن نغير العادة بطريق غير مباشر بأن نغير من الظروف بحكمة وذكاء باختيار ووزن الأشياء التي تسترعي انتباهنا والتي تؤثر في تحقيق رغباتنا.

إن الرجل البدائي يمكنه أن يسافر بطريقة ما عبر الغابة، أما نشاط الرجل المتحضر فهو معقد جداً لدرجة أنه لا يمكن القيام به دون طرق معبدة نحتاج معها إلى إشارات ونقط اتصال وسلطات لضبط حركة المرور، ووسائل سريعة وسهلة للنقل البري، ونحتاج كذلك إلى بيئة متجانسة قد أعدت من قبل لهذا الغرض، وبدون هذا كله تنتكس الحضارة إلى مرحلة الوحشية والبربرية على الرغم مما يكون لدى الفرد من القصد الذاتي الطيب والاستعداد الداخلي الصالح. إن كرامة العمل والفن الخالدة تكون في تأثيرها الذي ينتج عنه دوام إعادة التشكيل للبيئة التي هي الأساس المادي للأمن والطمأنينة والتقدم في المستقبل. فالأفراد يزدهرون ويذوون كما تزدهر وتذوي الحشائش في الحقول،

ولكن ثمرات أعمالهم تبقى وتترتب عليها تنمية مناشط أخرى ذات مغذى أكمل وأعمق. إن الحياة المتحضرة التي نحياها هي فضل من الله ولا فضل لنا فيها، فالشكر هو أساس كل فضيلة كما يقول المثل الوثني القديم في منطقه المعقول. وبداية كل تقدم هي الإخلاص لكل ما ننظر إليه في البيئة على أنه وسيلتنا العملية لحياة أفضل، وأفضل ما يمكن أن يحققه السلف للخلف هو أن يترك له البيئة دون أن يصيبها نقص أو ضرر، بل وقد ازدادت ثراء في المعنى مما يجعل استمرار عادات الحياة الراقية المهذبة ممكنا. وعاداتنا الفردية هي حلقات في سلسلة الحضارة الإنسانية الخالدة. ويتوقف معناها على البيئة التي ورثناها عن أسلافنا والتي نشعر بالتحسن يطرأ عليها، كلما نظرنا بعين المستقبل إلى ثمار أعمالنا في ذلك العالم الذي سيعيش فيه أولئك الذين سيخلفوننا.

ومهما كان العمل الذي أنجزناه في الماضي فإن هناك دائماً مجالاً لمزيد من العمل، فنحن نستطيع الاحتفاظ بتراثنا الثقافي ونقله إلى الجيل الجديد بإعادة تشكيل بيئتنا على الدوام. واحترامنا للماضي لا يكون من أجل الماضي لذاته، ولا من أجل الاحترام لذاته، ولكن من أجل حاضر آمن غنيّ بالخبرات يفضي إلى مستقبل أفضل، فالأفراد يختفون من هذه الحياة الدنيا بما لديهم من نصائح ووعظ وزجر ومشاعر وأمانيّ ذاتية، ولكن عاداتهم تبقى؛ لأن تكوين هذه العادات يتضمن الظروف المادية في البيئة. ومثل ذلك يحدث في مناشطنا المختلفة، فقد نرغب في القضاء على الحروب، وقد نرغب في أن يسود العدل ميدان العمل والعمال، وأن تتاح فرصة أكبر لتكافؤ الفرص للجميع، ولكن هذه النتائج لن تتحقق مهما كانت النصائح الداعية غلى تنقية السرائر أو إلى الاعتدال في معالجة الأمور، أو إلى تنمية روح المحبة والمساواة، ولكن لكي تتحقق يجب إحداث تغيير في التنظيمات المادية والمؤسسات الاجتماعية، ومعنى

هذا أننا يجب أن نؤثر في البيئة لا أن نؤثر في قلوب الناس فحسب. فإذا ما اعتقدنا غير ذلك كنا كمن يفترض إمكانية نمو الأزهار في الصحراء، أو إمكانية تسيير السيارات في الأدغال. وكل من هذين وكل من هذين الفرضين يمكن تحقيقه دون احتياج إلى معجزة، وإنما علينا أن نبدأ أولاً بإحداث تغيير في الصحراء وفي الأدغال.

العامل الذاتي

وبرغم كل ما ذكرناه، فالعوامل التي تتميز بوضوح بأنها فردية ذاتية تدخل في تكوين العادة. فحب الأزهار قد يكون خطوة المبادأة نحو بناء الخزانات وشق قنوات الري. وإثارة الرغبة وبذل الجهد هما بمثابة التمهيد لتغيير البيئة، فبينما يتضح أن الترغيب والنصح والإرشاد مؤثرات ضعيفة إذا قورنت بالمؤثرات التي تنشأ مباشرة من القوى المادية والعادات الاجتماعية في البيئة إلا أنها هي التي تدفع الأخيرة للبقاء والاستمرار. والذوق والتقدير وبذل الجهد تنبع دائماً من موقف بيئي مادي وتلقى مساندة اجتماعية، وتمثل التحرر من شيء قد تم إنجازه لتكون ذات فائدة في العمليات المستقبلة.

إن التقدير الحقيقي لجمال الزهرة لا يتكون داخل شعور ذاتي مغلق ولكنه يعكس عالماً نبتت فيه أزهاره الجميلة وأخذ الناس يستمتعون بها. فالذوق والرغبة يمثلان حقيقة موضوعية قبلية يتكرر القيام بها لضمان بقائها واستمرارها، فحب الأزهار يأتي بعد الاستمتاع الحقيقي بها؛ ولكنه يأتي قبل العمل الذي يحيل الصحراء إلى حديقة مزهرة، ويأتي أيضاً قبل زراعة النبات، وعلى هذا فكل مثل أعلى يسبقه واقع مادي، على أن المثل الأعلى هو أكثر من مجرد تكرار لصورة هذا الواقع المادي في الذات، بل إنه يعكس في كثير من

الأمن والاتساع والغنى نوعاً من الخير قد سبقت ممارسته بطريقة عرضية عابرة غير ثابتة.

ولكن هناك أيضاً خداعاً حمل عبء العالم الذي يحررنا الدين منه. وفي الأفعال المذبذبة غير المنتجة للذوات المنعزلة يمكن إحساس بالكل يطالب بهذه الذوات ويعظم منها. وعند وجود هذا الإحساس نؤجل الفناء، ونعيش فيما هو عالمي. فحياة المجتمع التي نعيش فيها ونحقق فيها وجودها هي الرمز الصالح لهذه العلاقة. والأفعال التي نعبر بها عن إدراكنا للعلاقات التي تربطنا بالآخرين هي طقوسها وشعائرها الوحيدة.

الفصل الثاني

العادات والإرادة

الوسائل الفعالة

من الحقائق الواضحة أننا إذا أردنا معرفة قيمة العادة ومكانتها الخاص من النشاط: وجب علينا أن نعكف على دراسة العادات السيئة كالبطالة ولعب القمار وإدمان الخمور وتعاطي المخدرات. وعندما نفكر في مثل هذه العادات نجد أن فكرة امتزاج العادة بالرغبة وبالقوة الدافعة قد فرضت نفسها علينا، وعندما نفكر في العادات بمعنى المشي، والعزف على آلة موسيقية والكتابة على الآلة الكاتبة، فإننا نستسلم للتفكير في العادات على أنها قدرات فنية توجد منفصلة عن رغباتنا، ينقصها الدافع السريع، إذ نفكر فيها على أنها أدوات سلبية تنتظر الدعوة إلى العمل من خارجها. والعادة السيئة توعز بأن هناك ميلًا داخلياً للعمل، وأن لها كذلك قدرة وسيطرة علينا؛ إذ أنها تدفعنا إلى القيام بأشياء نخجل منها، أشياء نقول عنها فيما بيننا وبين أنفسنا إننا نفضل ألا نأتيها. وهي تبطل القرارات الشكلية التي نصدرها والأحكام الشعورية التي نستقر عليها.

وعندما نكون أمناء مع أنفسنا نعترف بأن العادة لها هذه القوة، لأنها جزء لا يتجزأ منا، وهي تسيطر علينا لأننا أصل العادة. إن حبنا لأنفسنا ورفضنا مواجهة الحقائق ربما يرتبط مع إحساس بأن ذواتنا يمكن أن تتحسن دون أن

يتحقق ذلك في الواقع، وهو الذي يؤدي بنا إلى نبذ العادة خارج تفكيرنا، وإدراكها على أنها قوة شريرة قد استطاعت التغلب علينا بطريقة ما.

ونغذي خداعنا لأنفسنا بأن نتذكر أن العادة لم تتكون عن قصد، بمعنى أننا لم نقصد في يوم من الأيام أن نصبح عاطلين أو مقامرين أو مستهترين. وكيف يمكن لشيء أن يصبح جزءًا من أعماق أنفسنا إذا كان قد تكون عن طريق المصادفة دون قصد سابق؟. وصفات العادة السيئة هذه هي مفتاح الطريق إلى دراسة جميع العادات وإلى دراسة أنفسنا؛ إذ تعلمنا أن كل العادات عواطف، وأنها جميعاً لها قوة دافعة، وأن التنظيم النفسي الذي يتكون من مجموعة من الأفعال المعينة هو جزء لا يتجزأ من تكويننا الأساسي، ولا تؤدي هذا الغرض مجرد مجموعة من أنواع الاختيار الشعورية العامة وجميع العادات هي دعوة لأنواع معينة من النشاط، والعادات تكوّن الذات، وهي الإرادة بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معنى، وهي التي تكوّن رغباتنا الفعالة وتمدنا بقدراتنا العاملة، وتحكم أفكارنا، محددة أيها يظهر ويقوى، وأيها يمر من الضوء ليبتلعه الظلام.

وربما ننظر إلى العادات على أنها وسائل تنتظر قرارنا الواعي باستعمالها كما تنتظر الأدوات في صندوق. ولكن العادات شيء أبعد من ذلك؛ إذ هي وسائل فعالة تعبر عن نفسها في العمل كأساليب مؤثرة سائدة. ونحن نحتاج إلى أن نميز بين المواد والأدوات من ناحية، وبين الوسائل في حد ذاتها من ناحية أخرى: فالمسامير والألواح الخشبية ليست بالتحديد وسائل لصنع الصندوق، وإنما هي لا تعدو أن تكون مواد تدخل في صنعه، بل إن المنشار والمطرقة لا يكونان وسيلتين إلا عندما يستخدمان في عمل فعلي، وإلا فهما أداتان لديهما

قوة الوسائل فقط، ولا يصبح لديهما فعل الوسائل إلا عندما يستخدمان في عملية معينة.

والذراع واليد والعين هي الأخرى، على التوالي، وسائل فعلية فقط حين تقوم بعملية حيوية. وكلما تقوم بنشاط تكون دائماً متعاونة مع القوى والمواد الخارجية. وبدون أن تتلقى معونة خارجة عنها، فإن العين تنظر إلى لا شيء، وتتحرك اليد دون هدف، ولا تصبح وسائل إلا عندما تشترك في تنظيم مع الأشياء التي تحقق مستقلة نتائج محددة، هذه التنظيمات هي العادات.

وتفيدنا هذه الحقيقة في ناحيتين، فالمواد الخارجية والأجهزة العقلية والجسمية لا تعتبر في حد ذاتها وسائل إلا إذا كانت الحالة مصادفة أو فرضاً؛ إذ يجب استعمالها في ارتباط تعاوني بعضها مع بعض لكي تكون وسائل حقيقية أو عادات. ويبدو هذا تعبيراً مألوفاً في المصطلحات الفنية. ولكن الاعتقاد في السحر لعب دوراً كبيراً في تاريخ الإنسانية. وجوهر الشعوذة هو أن النتائج يمكن الحصول عليها دون التكيف الوثيق بين كل من القوى الإنسانية والظروف الطبيعية؛ فالرغبة في المطر قد تدفع الناس إلى التلويح بفروع الأشجار أو نثر رذاذ الماء، ورد الفعل في هذه الحالة طبيعي وبريء، ولكن الناس يذهبون إلى الاعتقاد بأن ما فعلوه له قوة عاجلة على إسقاط المطر دون اشتراك وتعاون من جانب الظروف الطبيعية المحيطة. هذا عمل من أعمال السحر، وقد يكون طبيعياً أو تلقائياً إلا أنه ليس مباحاً؛ إذ يعطل الدراسة الذكية للظروف الفعالة ويضيع الرغبة الإنسانية والمجهود الإنساني في عبث لا طائل تحته.

ولم يتوقف الاعتقاد في أعمال السحر عندما توقفت الأشكال البدائية لممارسة الخرافات، إذ أن مبدأ الاعتقاد في أعمال السحر ما زلنا نجده في

المواقف التي نرجو الوصول فيها إلى نتائج دون سيطرة حكيمة على الوسائل؛ وعندما نفترض أيضاً أن الوسائل يمكن أن توجد ولكنها تبقى غير فعالة في الداخل. ولا تزال تسود مثل هذه التوقعات – مع ذلك – ميداني الأخلاق والسياسة، وحتى الآن نجد أن أهم أطوار العمل الإنساني ما زال متأثراً بالسحر، ونحن نظن أن شعورنا القوي نحو شيء ما، ورغبتنا الشديدة فيه يكفيان للحصول على النتائج المرجوة كأن ننفذ على أساس من الفضائل قراراً حكيماً اتخذناه، أو أن يسود السلام بين الشعوب، أو أن تتحقق العدالة في ميدان الصناعة. ونحن بذلك نغض النظر عن ضرورة العمل التعاوني من جانب الظروف المادية، وعن حقيقة أن هذا التعاون لا تؤكده إلا الدراسة الدائبة عن قرب، وقد نتخيل من ناحية أخرى أنه يمكننا الحصول على هذه النتائج باستعمال آلات من الخارج أو أدوات ووسائل لها القوة دون الفعل، دون قيام الرغبات والقدرات الإنسانية بعمل مقابل. وفي كثير من الأحيان نجد هذين الاعتقادين الخاطئين المتعارضين مجتمعين معاً في شخص واحد، والشخص الذي يشعر أن فضائله هي نتاج شخصي خاص به، من المحتمل أيضاً أن يكون هو الشخص الذي يعتقد أن إصدار القوانين يمكن أن يلقي الخوف من الله في قلوب الناس ويجعل منهم فضلاء بإصدار الأوامر والنواهي.

أفكار عن الأهداف

وقد نبهني صديق لي، منذ عهد قريب، إلى أن إحدى هذه الخرافات لا تزال تسود حتى أوساط المثقفين؛ إذ هم يفترضون أنه إذا عرف شخص ما سيفعله، وإذا وضح له الهدف الصحيح من ذلك، فكل ما هو مطلوب للقيام بالعمل الصحيح هو الإرادة أو الرغبة من جانب الشخص الذي سيقوم بالعمل، وضرب مثلًا لذلك مسالة الهيئة الجسمية. وهو يفترض أنه إذا طلب

من شخص أن يقف منتصب القامة فكل ما هو مطلوب بعد ذلك هو الرغبة والجهد من جانب الشخص ويتم العمل. وقد أوضح هذا الصديق أن هذا الاعتقاد يتفق مع قواعد السحر البدائية التي تهمل توجيه الانتباه إلى الوسائل التي يتضمنها الوصول إلى الهدف. واستمر يقول إن انتشار هذا الاعتقاد مبتدئاً باتجاهات خاطئة عن السيطرة على الجسم، ممتدة إلى السيطرة على العقل والشخصية، هو أكبر عائق للتقدم الاجتماعي الذكي. وهذا الاعتقاد يقف حجر عثرة في طريقنا، لأنه يؤدي بنا إلى إهمال البحث الذكي لاكتشاف الوسائل التي تؤدي إلى النتيجة المرجوة، وإلى إهمال الاختراع الذكي للحصول على هذه الوسائل. وبالاختصار يؤدي إلى إهمال أهمية العادة التي يسيطر عليها الذكاء.

ويمكننا أن نورد هنا شرحه لحقيقة طبيعة الهدف أو التنظيم المادي، ووضعه موضع التنفيذ بمقارنتها بالاتجاه الخاطئ السائد في الوقت الحاضر[١]، فالفرد الذي اعتاد الوقفة غير المعتدلة يقول لنفسه، أو يقال له، أن يقف منتصب القامة. فإذا كان لديه اهتمام بذلك واستجاب له فإنه يشد من قامته ويقوم بحركات معينة. ومن المفروض أيضاً أن تتحقق النتيجة المرجوة تحققاً مادياً، وأن يستمر الوضع المرغوب فيه ما استطاع الفرد أن يحتفظ في عقله بهذه الفكرة أو هذا التنظيم. ولننظر في الفروض التي اعتمدت عليها العبارات السابقة، منها أن الوسائل أو الظروف الفعالة التي تؤدي إلى تحقيق الهدف توجد مستقلة عن العادة المتكونة، بل إنها يمكن أن تتحرك في اتجاه مضاد للعادة. ومنها أيضاً أن الوسائل موجودة، وأن الفشل في الحصول على وقفة معتدلة هي مسألة فشل في الهدف والرغبة. وحتى نقدر أهمية الظروف المادية يحتاج الأمر

[١] يقصد المؤلف كتاب Alexander وعنوانه (أعظم ما يرثه الإنسان).

إلى أن يصاب القرد بشلل أو بكسر في القدم، أو أن يصيبه حادث جسيم مماثل.

والحقيقة الآن أن الرجل الذي يستطيع أن يقف وقفة سليمة، يفعل ذلك، وأن الرجل الذي يستطيع ذلك هو الذي يفعل. وفي الحالة الأولى تكون الإرادة وأوامرها غير ضرورية، وفي الحالة الثانية عديمة الفائدة؛ فالرجل الذي لا يقف معتدلًا يكوّن هذه العادة التي تكون إيجابية قوية، ويتضمن هذا عادة أن خطأ هذا الشخص سلبي، وأنه ببساطة قد فشل في القيام بالعمل الصحيح، وأن هذا الفشل يمكن أن يصححه أمر تصدره الإرادة. وهذا مفهوم سخيف. تماماً كما لو افترضنا أن الفرد الذي يستسلم لشرب الخمر هو الفرد الذي فشل في اعتياد شرب الماء. فالظروف قد اتخذت شكلًا معيناً يؤدي إلى إحداث النتيجة السيئة التي يستمر حدوثها ما وجدت هذه الظروف. ولا يمكن التخلص من هذه الظروف بعد ذلك بمجهود مباشر من الإرادة، كما لا نستطيع التخلص من الظروف التي تسبب الجدب بدعوة الرياح بالصفير. فإذا كان معقولًا أن نتوقع إخماد النار عندما نأمرها بالتوقف عن الاشتعال، كان معقولًا أن يقف الفرد منتصب القامة نتيجة فعل مباشر من جانب الفكر والرغبة، ولكن النار يمكن إخمادها بتغيير الظروف المادية، مثلما يتحتم حدوثه لتصحيح الوقفة الخاطئة.

ومن الطبيعي أن يحدث شيء ما عندما ينفذ الفرد فكرة الوقوف معتدلًا، فهو يغير من وقفته لمدة قصيرة إلى وقفة ثانية تكون هي الأخرى غير معتدلة. ثم يصاحب هذه الوقفة الجديدة شعور لم يعتده من قبل يعتبره دليل الوقفة الصحيحة. وهناك أنواع كثيرة من الوقفات غير المعتدلة. وكل ما فعله هذا الشخص هو أنه انتقل من طريقته المعتادة في الوقوف إلى طريقة أخرى سيئة.

وعندما تتأكد لدينا هذه الحقيقة فإنه من المحتمل أن نفرض أنها موجودة، لأن السيطرة على الجسم مسألة فيزيقية، وبذلك تكون خارجة عن العقل والإرادة. وما علينا إلا أن ننقل الأمر إلى داخل الشخصية والعقل لنتوهم أن فكرتنا عن الهدف ورغبتنا في تحقيقه كافيتان لإحداث تأثير سريع.

وعندما نصل إلى الاعتراف بوجوب تدخل العادات: مرحلة الرغبة ومرحلة التنفيذ في حالة الأفعال الجسمية، نكون مازلنا متمسكين بالوهم القائل بإمكان الاستغناء عنها في حالات الأفعال العقلية والأخلاقية. وتكون النتيجة النهائية أن نجعل التميز حاداً بين النشاط الأخلاقي وغير الأخلاقي. وهذا يؤدي بنا إلى أن نقيد النشاط الأخلاقي داخل نطاق لا ماديّ ينفرد به.

وإذا استطعنا تكوين فكرة صحيحة دون تكوين عادة صحيحة لأمكننا تنفيذ هذه الفكرة دون أي اعتبار للعادة ولكن الرغبة لا تتخذ شكلًا محدداً إلا عندما ترتبط بفكرة ما، والفكرة بدورها لا تتخذ شكلًا واتساقاً إلا عندما ترتكز على عادة، ولا يستطيع الشخص أن يقوم بعملية الوقوف معتدلًا إلا عندما يعرف معنى الوقفة المعتدلة، وفي هذه الحالة وحدها يستطيع استدعاء الفكرة المناسبة للتنفيذ الصحيح؛ فالفعل يجب أن يسبق الفكرة، وتسبق العادة القدرة على إثارة الفكرة حسبما نشاء، ويعكس علم النفس السائد هذا الوضع الواقعي للأشياء.

ولا تتكوّن الآراء كما لا يتكوّن التفكير في الأهداف تلقائياً؛ فليس هناك تصور طاهر عف نقي للمعاني والأهداف. فالإدراك الخالص من كل تأثير لعادة سابقة هو خرافة. كما أنها خرافة أيضاً تلك الإحساسات الخالصة التي تتشكل من خلالها الأفكار منفصلة عن العادة؛ إذ أن الإحساسات والمعاني التي تكون

مادة التفكير وخطة الهدف تتأثر أيضاً بالعادات التي تظهر في الأفعال؛ هذه الأفعال التي تؤدي بدورها إلى ظهور الإحساسات والمعاني.

ومن الأمور المسلم بها عادة أن يعتمد التفكير، أو العامل العقلي من إدراكنا، على الخبرة السابقة. ولكن أولئك الذين يهاجمون الاتجاه القائل بالتفكير الخالص من كل تأثير للخبرة، يربطون الخبرة عادة بالإحساسات التي تنطبع على عقل فارغ، وهم بذلك يحلون نظرية الإحساسات الخالصة كمكونات لمدركاتنا وأهدافنا ومعتقداتنا، محل نظرية التفكير الخالص. ولكن الصفات الحسية المستقلة المتميزة – إلى جانب أنها أبعد عن أن تكون عناصر جوهرية – هي نتيجة تحليل على مستو عال من البراعة معتمد على مصادر علمية فنية واسعة. إذ أن القدرة على عزل عامل حسي معين في أي ميدان هي دليل على تدريب سابق ذي مستو عال، أي إن هذه القدرة تعتمد على عادات قد اكتمل تشكيلها. إن قدراً متواضعاً من ملاحظة الطفل يكفي لتبيان أن التميز الشديد بين الألوان: كالأسود والأبيض والأحمر والأخضر، هو نتيجة التعامل المنتج مع الأشياء خلال عدة سنوات تكونت في غضونها العادات، وتحديد الإحساس بهذا الشكل الدقيق ليس بالأمر الهين، إذا أنه علامة التدريب والمهارة والعادة.

والتسليم بأن فكرة ما – كفكرة الوقفة المنتصبة – تعتمد على اللوازم الحسية مساو للاعتراف بأنها تعتمد على ما اعتدناه من اتجاهات تتحكم في اللوازم الحسية المادية. والعادة هي بمثابة وسط يصفي جميع الأشياء التي تصل إلى إدراكنا وتفكيرنا. وهذه المصفاة ليست على أي حال نقية تماماً من الناحية الكيماوية؛ إذ هي بمثابة مفاعل يضيف صفات جديدة ويعيد تنظيم ما يتلقاه. والحقيقة أن أفكارنا تعتمد على الخبرة، ولكن إحساساتنا تعتمد عليها كذلك،

وهذه الخبرة التي تعتمد عليها كل من الأفكار والإحساسات هي عملية تكوين العادات – وفي الأصل عملية الغرائز. وهكذا نحصل على أهدافنا واتجاهاتنا الخاصة بالعمل (المادي منه والأخلاق) عن طريق وسط عاكسي للعادات الخلقية والجسمية. وعدم القدرة على التفكير السليم يبعث الدهشة الكافية لإثارة انتباه علماء الأخلاق، ولكن علم نفس مزيف قد أدى بهم إلى تفسير ذلك على أنه نتيجة الصراع الضروري بين الجسد والروح، لا على أنه دليل على أن أفكارنا تعتمد – وهو أقل ما يقال– على عاداتنا مثلما تعتمد أفعالنا على تفكيرنا وأهدافنا الواعية سواء بسواء.

ولا يستطيع الاحتفاظ بوقفة سليمة إلا الشخص الذي لديه المادة التي يكوّن منها هذه الفكرة عن الوقفة المنتصبة والتي يمكن أن تتخذ نقطة بداية، ولا يعرف معنى العمل الجيد إلا الشخص الذي تكون عاداته جيدة بالفعل. والشعور المباشر – الذي يبدو غريزياً – باتجاه الطرق المختلفة للسلوك وغاياتها، هو في الحقيقة شعور بأن هناك عادات تعمل فيما تحت الوعي المباشر.

وعلم النفس الذي يدرس الخرافات في ميدان الإدراك الحسي مليء بالأمثلة عن التشويه الذي تلحقه العادة بملاحظة الأشياء، وهذه الحقيقة نفسها مسئولة عن إدخال عنصر البصيرة في الحكم على العمل، وهو عنصر يكتسب قيمته أو يفقدها على أساس نوع العادات السائدة. لأنه –كما لاحظ أرسطو – أن أنواع المدركات الأخلاقية التي لا يتعلمها الرجل الصالح، تكون جديرة بالثقة في العادة، وتلك الخاصة بالرجل الشرير لا تكون أهلًا لذالك. (ولكن كان على أرسطو أن يضيف أننا يجب أن ندخل في اعتبارنا تأثير العادات الاجتماعية، بالإضافة إلى العادات الشخصية في تقدير من هو الرجل الصالح ومن هو القاضي الصالح).

وما هو صحيح بالنسبة لاعتماد الفكرة في تنفيذها على العادة هو صحيح تبعاً لذلك بالنسبة لتكوين العادة وبالنسبة لنوعها. فإذا فرضنا أن إحدى المصادفات السعيدة أتاحت لنا الوصول إلى غرض أو فكرة مجردة سليمة – مجردة: ليس فقط في صحة كلماتها – فما الذي يحدث عندما يحاول شخص تكونت لديه عادة خاطئة أن يسلك وفقاً لهذه الفكرة؟.. من الواضح أن الفكرة لا يمكن تنفيذها إلا عن طريق مؤثر موجود فعلًا، فإذا ما كان هذا المؤثر ناقصاً أو ضالًا للطريق السويّ فإن أحسن السرائر في العالم ستؤدي إلى نتائج سيئة. مثال ذلك: هل يفترض الفرد – عندما لا توجد آلة أخرى – أن الآلة المعيبة يمكن أن تنتج أحسن المنتجات عندما تدعوها ببساطة إلى ذلك. ذلك أن شكل الوسيلة المستعملة وتركيبها – في أي ميدان يعترضنا ينبئاننا مباشرة عن العمل الذي يجري القيام به. فإذا أعطى الإنسان عادة سيئة، وإرادة، أو اتجاهاً عقلياً يؤدي إلى نتيجة طيبة، وكان ما حدث فعلًا عكس ذلك، أي تكراراً للخطأ المعتاد، فإن هذا يكون انحرافاً تعويضياً في الاتجاه المضاد.

وإذا رفضنا الاعتراف بهذه الحقيقة، أدى هذا إلى الفصل بين العقل والجسم، وإلى افتراض أن المؤثرات العقلية أو النفسية، مختلفة في نوعها، ومستقلة عن العمليات الجسمية. وهذا الاتجاه أساسي لأن النظرية (العملية) التي على أساسها يعتقد علم النفس التحليلي الحديث بإمكان تقويم العادات العقلية بنوع من التفاؤل النفسي البحت دون الرجوع إلى أثر التنظيمات الجسمية السيئة في تشويه الإحساسات والمدركات الحسية. وللخطأ جانب آخر نجده في اتجاه علماء الأعصاب الفسيولوجيين القائل بأنه يلزمنا فقط أن نحدد مكان الخلية المريضة، أو أن نحدد مكان الألم، حتى نصلح من السلوك دون اعتبار لمجموعة العادات العضوية المعقدة.

والوسائل هي الوسائل؛ إذ هي شيء متوسط، وهي تعبيرات عن الوسط، فإذا استطعنا فهم هذه الحقيقة، استطعنا التخلص من فكرة الثنائية المعتادة بين الوسائل والأهداف. فالهدف ليس إلا مجرد سلسلة من الأفعال ترى في مرحلة بعيدة جداً. والوسيلة ما هي إلا نفس السلسلة من الأفعال نراها عن قرب، ولكن الوسيلة يمكن تمييزها عن الهدف عندما نبحث (اتجاه الخطة) المقترحة للعمل، أي عندما نبحث العمل على أنه سلسلة متصلة الحلقات من الأفعال.

فالهدف هو آخر عمل نفكر فيه، والوسائل هي الأعمال التي نقوم بها سابقة لذلك. ولكي نصل إلى الهدف يجب أن نبتعد بعقولنا عنه ونتجه إلى أقرب عمل يجب القيام به. وحينئذ يجب أن تجعل من هذا العمل القريب هدفاً، والاستثناء الوحيد لهذه العبارة يكون في الحالات التي تحدد فيها العادة خط السير في هذه السلسلة من الأفعال.

ولكن عندما يتضمن الهدف المقترح انحرافاً عما اعتدناه من عمل، أو تصحيحاً له –كما في حالة الوقوف معتدلًا – فإن الأمر الجوهري هو أن نجد عملًا يختلف عما اعتدناه. واكتشاف هذا العمل الذي لم نعتده من قبل والقيام به هو الهدف الذي يجب أن نوجه له كل اهتمام. وإلا فسنؤدي – ببساطة – العمل القديم مرات ومرات مهما كانت الأوامر التي يصدرها عقلنا الواعي.

والسبيل الوحيد لهذا الكشف يكون من خلال حركة جانبية؛ إذ يجب أن نوقف حتى التفكير في الوقفة المنتصبة، لأن التفكير فيها يقضي على النتائج المرجوة، لأنه يدفعنا إلى تنفيذ عادة مكتملة التكوين هي الوقوف وقفة خاطئة. ويجب إذن أن نبحث عن عمل يكون في إمكاننا القيام به ولا علاقة له إطلاقاً

بفكرة الوقوف، وحين نبدأ القيام بهذا العمل الآخر نكون قد جنبنا أنفسنا الوقوع في الوضع الخاطئ الذي اعتدناه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يكون هذا العمل نقطة البداية في سلسلة من الأفعال قد تودي إلى الوقفة الصحيحة. إن مدمن الخمر الذي يداوم التفكير في الابتعاد عنها إنما يبذل بذلك قصارى جهده للبدء في الأفعال التي تؤدي إلى شرب الخمر؛ إذ هو يبدأ بما يثير هذه العادة، ولكنه لكي ينجح فيما يريده يجب أن يعثر على اهتمام إيجابي أو على سلسلة من الأفعال تعطل سلسلة أفعال شرب الخمر وتأخذ بيده إلى تحقيق ما يرجوه من أهداف، وذلك بقيامه بهذه السلسلة الأخرى من الأفعال.

وبالاختصار إن الغرض الحقيقي للفرد هو أن يكتشف سلسلة جديدة من الأفعال، لا علاقة لها بعادة شرب الخمر أو الوقوف منتصباً، تأخذ بيده حيث يريد. واكتشاف هذه السلسلة الأخرى من الأفعال يكون في هذه الحالة وسيلته وهدفه. وإلى أن يهتم الفرد اهتماماً كافياً بالأعمال الوسيطة على أنها أهداف – وأهم هذه الأعمال الوسيطة هو العمل التالي الذي يكون أولى الوسائل وأقربها وأهم هدف يجب اكتشافه – فإنه يضيع وقته ومجهوده سدى في سبيل تغيير عاداته.

والوسائل والأهداف هما اسمان لحقيقة واحدة، والتعبيران لا يدلان على تقسيم لهذه الحقيقة، وإنما يستعملان للتميز في الحكم. ولا نستطيع أن نفهم طبيعة العادات، ولا أن نذهب أبعد من فكرة الفصل بين ميدان السلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي إلا إذا استطعنا فهم الحقيقة السابقة. فالهدف يدل على سلسلة من الأفعال إذا نظرنا إليها ككل متكامل مثل كلمة (جيش). والوسائل تدل على نفس السلسلة من الأفعال إذا نظرنا إليها متفرقة مثلما

نقول: هذا الجندي وذاك الضابط. والتفكير في الهدف معناه أن نظرتنا تتسع وتمتد لتشمل العمل الذي ستقوم به. بمعنى أن ننظر إلى أقرب عمل كجزء من المنظر كله دون أن نسمح له أن يحتل كل ميدان البصر.

وأن نضع الهدف نصب أعيننا معناه أننا يجب ألا نتوقف عن التفكير في أقرب عمل قبل أن تكون فكرة واضحة معقولة عن سلسلة العمل الذي نرتبط به، ومن ناحية أخرى يكون معنى تحقيق الهدف البعيد أن نعامل هذا الهدف على أنه سلسلة من الوسائل. وعندما نقول بأن الهدف بعيد أو قصيّ – وفي الحقيقة عندما نقول بأنه هدف على أي حال – يساوي قولنا إن هناك عقبات بيننا وبين تحقيق هذا الهدف. فإذا ما استمر – مع ذلك – هدفاً بعيداً فإنه يصبح مجرد هدف، أي أن يصبح حلماً من الأحلام. وحالما نصل إلى تحديد الهدف يجب أن نبدأ التفكير متجهين إلى الوراء؛ إذ يجب أن نحول ما يجب علينا أن نقوم به إلى كيف نقوم به، أي إلى الوسيلة اللازمة لذلك. وهكذا يظهر الهدف مرة أخرى كسلسلة من الأفعال مما يجب أن يأتي بعد ذلك في الترتيب. وأهم فعل من الأفعال التي تأتي بعد ذلك هو الذي يكون أقرب إلى الفعل الذي نقوم به حالياً من أي فعل آخر. وعندما يتحول الهدف إلى وسيلة نكون بذلك قد أدركناه إدراكاً تاماً، أو قد اتضح لنا عقلياً، وظهرت بذلك إمكانية تنفيذه.

وعندما يكون الهدف مجرد هدف يكون غامضاً معتماً وعاطفياً، ونحن لا نصل إلى معرفة ما ترمي إليه حتى نخطط عقلياً سلسلة العمل الذي سنقوم به، والشخص الوحيد الذي يمكنه الاستغناء عن ترجمة الأهداف إلى وسائل هو علاء الدين بمصباحه السحري، ولا يستطيع أحد غيره ذلك. وأقرب الأشياء إلينا الآن، والوسيلة التي في مقدورنا، هي العادة. فإذا وقفت الظروف حائلًا

دون تنفيذ عاداتنا كان هذا بداية التفكير في الهدف، وكان أيضاً الوسيلة الأولى لتحقيقه. فالعادة دافعة متحركة نحو تحقيق هدف ما، أو نتيجة ما، سواء أكان هذا هدفاً بعيداً أم قريباً. فالشخص الذي يستطيع المشي يمشي، والشخص الذي يستطيع الكلام يتكلم حتى ولو كان ذلك مع نفسه. ولكن كيف تتفق هذه العبارة مع حقيقة أننا لا نمشي على الدوام ولا نتكلم على الدوام، وأن عاداتنا تبدو في أحوال كثيرة وكأنها كامنة غير نشيطة؟

هذا الكون وعدم النشاط يكون صحيحاً بالنسبة للعملية التي يمكن رؤيتها بوضوح، أي العملية العلنية. وفي الواقع تقوم كل عادة بعملها طوال حياتنا الواعية، ولكن عملها لا يصبح السمة السائدة المميزة للعمل إلا أحياناً أو نادراً، تماماً كما يتناوب قيادة السفينة بحاروها. وتظهر عادة المشي عندما ينظر الإنسان وهو ساكن، وتظهر كذلك حتى في الأحلام. فمعرفة الإنسان للمسافات واتجاهات الأشياء من المكان الذي ينظر منه وهو ساكن، هي البرهان الواضح على صدق العبارة السابقة. إن عادة التحرك والانتقال تكون كامنة بمعنى أنها تكون مغطاة، وتعيقها عادة النظر التي تكون بالتأكيد في المقدمة. ولكن الإعاقة ليست هي الكبت؛ إذ أن التحرك والانتقال نشاط كامن، لا بالمعنى الميتافيزيقي، ولكن بالمعنى الفيزيقي الذي يدخل فيه النشاط الكامن وما يمكن أن يصفه العلم بأنه نشاط حركي.

وعلى هذا الأساس كل ما يفعله ويفكر فيه الشخص الذي تكون لديه عادة التحرك والانتقال فإنه يفعله ويفكر فيه بطريقة مختلفة. وهذه الحقيقة معترف بها في علم النفس المعاصر ولكنها تموه إلى ترابط بين الإحساسات. ولو لم يكن هناك استمرار اشتراك العادة في كل عمل لما وجد شيء اسمه الشخصية ولوجدت بدلًا منه مجرد حزمة أو مجرد مجموعة غير مترابطة لأفعال منفصلة.

فالشخصية هي تداخل العادات واشتراكها فيما بينها؛ لأنه إذا وجدت كل عادة في مكان منعزل وقامت بعملها دون أن تتأثر أو تؤثر في غيرها من العادات، فلن يوجد شيء اسمه الشخصية. وبهذا يفقد السلوك وحدته ويصبح مجرد تراكم استجابات غير مرتبطة لمواقف متفرقة. ولكن حيث إن البيئات متداخلة، والمواقف مستمرة والعناصر المتشابهة مشتركة بين المواقف المختلفة، فإن التغيير المستمر للعادات فيما بينها يحدث دائماً وباستمرار. والفرد قد يعبر عن نفسه بنظرة أو إشارة، فالشخصية يمكن قراءتها من خلال الأعمال الفردية.

طبيعة الشخصية

واشتراك العادات وتداخلها فيما بينها لا يكون على أي حال تاماً، ويظهر هذا بوضوح فيما نسميه الشخصيات القوية؛ فالتكامل هو عمل قد تم إنجازه أكثر من أن يكون مادة معدة للتكوين. أما الشخصية الضعيفة القلقة المترددة فهي الشخصية التي تتبادل فيها العادات مكانها أكثر من أن يضمها كلٌّ متحد؛ ذلك لأن قوة العادة وصلابتها ليست نتيجة مجهود خاص بها، ولكن نتيجة تشربها للعادات الأخرى وتأثرها بقوتها. على أن التخصص يعمل دائماً ضد هذا التداخل المشترك للعادات؛ فالأفراد الذين تنقسم عقولهم إلى أماكن منفصلة كثيرون في هذا العالم؛ إذ أن تباينت معاييرهم وطرائق حكمهم على المسائل العلمية؛ والدينية، والسياسية، يؤكد أن عادات العمل توجد لديهم في أماكن منعزلة بعضها عن بعض؛ لأن الشخصية التي لا تستطيع أن تتحمل بنجاح المجهود الفكري والجهد العملي اللازمين لتوحيد الميول المتضاربة، تقيم حواجز بين مختلف أنظمة الرغبات والمحرمات، وينتج عن ذلك توتر عاطفي يتجنبه ذو الشخصية الضعيفة، لا بإعادة التكيف، ولكن يبذل الجهد لعزل كل عادة عن الأخرى، ومع هذا فالاستثناء يثبت صحة القاعدة، إذ أن هؤلاء

الأشخاص ينجحون في عزل الأساليب المختلفة، للاستجابة بعضها عن البعض الآخر على مستوى الشعور، لا المستوى الفعلي، ونتيجة هذا العزل تنفرد شخصياتهم بعلامات مميزة.

وتغيير العادات بعضها للبعض الآخر يمكننا من تحديد معنى طبيعة الموقف الأخلاقي، فليس من الضروري ولا من المستحسن أن نفكر دائماً في هذا التفاعل المستمر بين مختلف العادات، بمعنى أن نفكر في تأثير عادة معينة على الشخصية التي هي اسم للتفاعل الكلي بين العادات، لأن هذا التفكير يشتت انتباهنا ويبعده عن تكوين عادة فعالة، فالشخص الذي يتعلم اللغة الفرنسية أو لعبة الشطرنج أو الهندسية يكون مشغولاً بهذا العمل الخاص، حتى إنه ليضطرب ويعرقل جهوده البحث المستمر في تأثير هذا العمل في الشخصية، مثله في ذلك مثل حشرة الحَريش (أم أربعة وأربعين) التي تحاول التفكير في حركة كل رجل بالنسبة للأرجل الأخرى، فتصبح بذلك عاجزة عن السير، على أننا يتحتم علينا في بعض الأحيان أن نتبع عادات معينة على ما هي عليه كشيء طبيعي.

والعمل الذي يقوم به هذا النوع من العادات لا يدخل في ميدان الحكم الأخلاقي، وإنما تنظر إلى هذه العادات على أنها فنية وترويحية ومهنية وصحية واقتصادية وجمالية، لا على أنها أخلاقية. وعندما نحشر الأخلاق أو التأثير الخارجي في الشخصية في كل موضع، فإننا نتمنى بذلك التفاهة الخلفية، والصلف. ومع ذلك فكل عمل نقوم به حتى ذلك الذي يمضي تافهاً قد يكون ذا أثر في العادة والشخصية بالقدر الذي نحتاج معه في بعض الأحيان إلى الحكم عليه من ناحية السلوك الكلي العام.

وبذلك نجري عليه الفحص الأخلاقي ومعرفة المواقف التي نترك فيها الأفعال دون حكم أخلاق واضح. هذه المعرفة نفسها تشترك كعامل مهم في تحديد الميدان الأخلاقي، وأخطر شيء في هذا الموضوع أن نسبية هذا الفصل البرجماتي العقلي بين الميدان الأخلاقي وغير الأخلاقي تتجمد لتصبح تمييزاً ثابتاً مطلقاً بين الميدانين، حتى إن بعض الأفعال تعتبر عادة داخل الميدان الأخلاقي إلى الأبد، وبعضها الآخر خارجاً عنه إلى الأبد. ونستطيع أن نجنب أنفسنا هذا الخطأ الفادح بالاعتراف بعلاقة العادة بغيرها من العادات الأخرى؛ إذ يمكننا هذا الاعتراف من النظر إلى الشخصية على أنها التفاعل الحادث بين العادات، ومن معرفة أن الأثر الناتج من تراكم التغيرات الجامدة التي تحدثها عادة معينة في مجموعة المفضلات يستحق انتباهنا. وهكذا تبدو كلمة عادة باستعمالها الذي قدمناه وكان معناها قد اختلف عما ألفناه، ولكننا نحتاج إلى كلمة لوصف ذلك النوع من النشاط الإنساني الذي يتأثر بنشاط سابق والذي يعتبر بهذا المعنى مكتسباً ومتضمنًا تنظيماً أو تنسيقاً داخلياً للعناصر الثانوية للعمل، وذا نظرة إلى المستقبل، دينمائي النوع، على استعداد للتعبير العلني، فعالًا بشكل ثانوي تابع حتى عند سيطرته غير الواضحة على النشاط.

والعادة – حتى في استعمالها العادي – أقرب معنى إلى هذه الحقائق من أي كلمة أخرى. فإذا ما اتضحت هذه الحقائق استطعنا أن نستعمل كلمتي اتجاهات وتنظيمات، ولكن هاتين الكلمتين قد تضللاننا أكثر من كلمة العادة ما لم تتضح لنا أولًا الحقائق التي تنضوي تحت لفظ العادة؛ لأن العادة تحمل بوضوح معنى الفاعلية والواقعية. وبدل الاتجاه أو التنظيم – حسب الاستعمال الشائع – على شيء كامن، ذي قدرة كامنة، ويحتاج إلى مؤثر خارج عنه حتى ينشط، فإذا ما أدركنا أن الاتجاه والتنظيم يعبران عن أشكال إيجابية للعمل

تنطلق بإزالة بعض الميول المعوقة المعطلة فتصبح علنية، أمكننا استعمالها بدلًا من كلمة عادة للدلالة على أشكال للعادة كامنة غير صريحة.

وفي هذه الحالة يجب أن نتذكر أن كلمة تنظيم تعني تنظيماً سابقاً واستعداداً للعمل العلني بطريقة معينة عندما تسنح الفرصة. وهذه الفرصة تسنح بإزالة الضغط الذي يرجع إلى سيطرة بعض العادات العلنية. أما كلمة اتجاه فهي حالة خاصة من هذا التنظيم السابق، فيها ينتظر التنظيم وجود فتحة ينفذ منها. على حين نسلم بأننا إذا استعملنا كلمة عادة في معنى أوسع مما اعتدناه فإننا نعارض أي ميل لاستعمالها في المؤلفات السيكولوجية على أنها مجرد تكرار؛ إذ أن هذا الاستعمال الأخير أقل اتفاقاً مع استعمالها الشائع من المعنى الواسع لها، إذ أنه يطابق بينها وبين الروتين. فالتكرار ليس هو جوهر العادة على الإطلاق؛ لأن الميل إلى تكرار الأفعال له علاقة بكثير من العادات، لا بجميع العادات. فالشخص الذي لديه عادة الاستسلام للغضب قد يعلن عنها بهجومه هجوماً قاتلًا على شخص أهانه، ومع ذلك فعمله هذا يرجع إلى العادة مع أنه يحدث مرة واحدة في حياته. فجوهر العادة هو تنظيم مكتسب لطرق وأساليب الاستجابة للقيام بأعمال معينة إلا إذا كانت هذه الأعمال المعينة تعبر عن أساليب سلوكية ويكون ذلك في حالات خاصة. والعادة تعني حساسية خاصة لأنواع معينة من المثيرات أو قدرة على الاتصال بها، وتعني مقاومة الرغبات والمكاره أكثر مما تعني مجرد تكرار لأفعال معينة، وهي تعني بذلك الإرادة.

الفصل الثالث

الشخصَية والسُلوك

الإرادة والخير والنتائج

تشرح لنا القوة الديناميكية للعادة، عندما ننظر إليها في ارتباطها بتسلسل العادات مع بعضها البعض، وحدة الشخصية والسلوك، أو بطريقة عملية وحدة الإرادة والعمل ووحدة الدافع والفعل. ولطالما فصلت النظريات الأخلاقية هذه الأشياء بعضها عن بعضها الآخر، إذ نوكد بعض هذه النظريات – مثلًا – أن الإرادة والاستعداد والدافع هي وحدها التي نعدها أخلاقية، أما الأفعال فهي خارجية، فيزيقية، وعرضية، وأن الخير الأخلاقي يختلف عن الخير العملي، لأن الأخير تقدر قيمته على أساس النتائج، في حين أن الخير الأخلاقي أو الفضيلة هو أولى، أصلي، متكامل كالجوهرة تستمد ضوءها من ذاتها.

على أن هذا التشبيه يبدو خطيراً مع ذلك، على حين تؤكد بعض النظريات الأخرى أن ما تنادي به النظرية السابقة بعادل قولنا إن كل ما هو ضروري لكي يصبح الإنسان فاضلًا هو أن ننمي حالات الشعور states of feeling وأن نؤكد إهمال النتائج الفعلية للسلوك، وأن نجرد القائمين بالعمل من أي معيار موضوعي للصواب والخطأ، ونتركهم لنزواتهم وتحزباتهم وشذوذهم.

وتعاني النظريتان من خطأ شائع مثلما تعاني النظريات الفلسفية من أطراف النقائض، وكل منهما تتجاهل القوة الفعالة للعادة، كما تتجاهل تداخل

العادات بعضها في بعض، وعلى هذا فهم يقسمون العمل الواحد إلى قسمين غير مرتبطين: قسم داخلي يسمى الدافع، وقسم خارجي يسمى العمل.

والمبدأ القائل بأن الخير الاسمى في الإنسان هو إرادته الخيرة يجوز موافقة فضلاء الناس بسهولة، ذلك لأن الشخص العادي يستعمل علماً للنفس أصدق من ذلك الذي تستعمله النظريات السالف ذكرها؛ فالشخص العادي يفهم من كلمة إرادة شيئاً عملياً متحركاً، وهو يفهمها على أنها مجموعة العادات أو مجموعة الاستعدادات الفعالة التي تدفع الشخص إلى عمل ما يعمل، والإرادة على ذلك ليست شيئاً يتعارض مع النتائج أو ينفصل عنها، بل هي سبب النتائج وهي السبب كما يبدو في مظهره الشخصي، ذلك المظهر الذي يسبق العمل مباشرة.

ومن الناحية العملية يبدو أنه من الصعب تصديق أن الإرادة تعني شيئاً يمكن أن يكون كاملًا دون أية علاقة بالأفعال المسببة والنتائج المترتبة. والمتخصص الخبير في مثل هذه الأمور لا يستطيع أن يمنع الانتكاسة التي تحدثها مثل هذه الفكرة السخيفة في الفهم العادي. وقد تطرف (كنت) Kant عندما استبعد النتائج من ميدان القيم الخلقية، ولكنه كان حصيفاً عندما قرر أن مجتمعاً من أفراد فضلاء، يكون مجتمعاً في استطاعته حقيقة الحفاظ على السلام الاجتماعي والحرية، والتعاون. ونحن ننظر إلى توافر الإرادة للقيام بالعمل، لا على أنها بديل للعمل نفسه، ولا على أنها شكل من أشكال عدم العمل، ولكن – إذا ما تساوت العوامل الأخرى – على أن الاستعداد السليم ينتج العمل السليم، لأن الاستعداد ميل للعمل، وهو نشاط كامن يحتاج فقط إلى الفرصة لكي يصبح حركياً وعلنياً. وبدون مثل هذا الميل يصبح الاستعداد الفاضل إما نفاقاً وإما خداعاً نفسياً.

والفهم العادي – باختصار – لا يحول أنظاره كلية عن الحقيقتين المؤديتين إلى تجديد الموقف الأخلاقي وتعريفه. أولاهما أن النتائج تحدد القيمة الأخلاقية للعمل، وثانيتهما هي على العموم، أو على طول المدى ولكن دون التحرر من كل شرط أن النتائج تحددها طبيعة الرغبة والاستعداد. على أننا نلاحظ أن ثمة احتقاراً طبيعياً لأخلاق الرجل الفاضل، الذي لا يظهر فضله فيما ينتج عن أفعاله العادية. ونلاحظ أيضاً أننا نكره أن نعزو للاستعدادات الفاضلة قدرة مطلقة، وبذلك نكره تطبيق معيار النتائج دون تحفظ.

وقدسية الشخصية الإنسانية لا تعني في الحقيقة أن نحتفل في أيامها المقدسة دون غيرها؛ ففضيلة الأمانة والعفة والكرم التي تعيش بنفسها منفصلة عن النتائج المحددة تستهلك نفسها بنفسها وتتبدد هباء في الهواء، وفصل الدافع عن القوة الفعلية مسئول عما يصيب الخير العملي من سقم وتفاهة، ومسئول أيضاً عن احتقار الناس اللاشعوري لما يظهر من أخلاق من لديهم عادة التنفيذ القوية ويفضلون إنجاز الأعمال.

ومع ذلك فهناك تبرير للافتراض الشائع بأن الأفعال لا يمكن الحكم عليها حكماً صحيحاً دون أن ندخل في اعتبارنا الاستعدادات الدافعة والنتائج المادية الملموسة. والسبب على أي حال لا يوجد في انفصال الاستعدادات عن النتائج، بل في الحاجة إلى أن تكون نظرتنا إلى النتائج نظرة واسعة. ذلك لأن هذا العمل ليس سوى واحد في مجموعة أفعال متعددة. فإذا ما اقتصرنا على نتائج هذا العمل الواحد لخرجنا بنتيجة هزيلة.

والاستعداد شيء دائم نعتاده، ولذلك يكشف عن نفسه في كثير من الأفعال وكثير من النتائج، ولا نستطيع الحكم على الاستعداد وتنقية اتجاهه من

كل مصاحب عارض إلا عندما نداوم الاتصال به، فإذا ما تكونت لدينا فكرة معقولة عن اتجاه الاستعداد استطعنا وضع النتائج المعينة للعمل الواحد في إطار أكثر اتساعاً من النتائج المستمرة. وهكذا نجنب أنفسنا اعتبار العادة الحادة عادة تافهة، وتجنب أنفسنا كذلك المبالغة في تقدير أهمية عمل لا يعدو أن يكون بسيطاً إذا نظرنا إليه في ضوء النتائج الكلية.

ولسنا في حاجة إلى إهمال إدراكنا العادي الذي يحثنا على بحث الاستعداد أولًا عند الحكم على الأفعال، ولكن حاجتنا ماسة إلى الاستنارة بعلم النفس عند تقدير الاستعداد. والوسيلة القانونية لمعالجة الجريمة – مثلًا – تتأرجح بين معالجة بالغة الرقة، ومعالجة صارمة فاسدة. وهذا التأرجح لا نستطيع معالجته إلا عندما نحلل العمل في ضوء العادات، ونحلل العادات في ضوء التربية والبيئة والأفعال السابقة. وسيبزغ فجر القانون الجنائي العلمي الحقيقي عندما نبحث كل حالة فردية على أساس سجل علاجي كامل لها، كالسجل العلاجي الذي يحاول كل طبيب كفء الاحتفاظ به كوسيلة لا بد منها لمعالجة مرضاه.

والنتائج تتضمن التأثيرات المختلفة التي تقع على الشخصية، وتتضمن تثبيت العادات وإضعافها، وتتضمن كذلك الآثار المحسوسة الواضحة. وملاحظة هذه التأثيرات المختلفة على الشخصية قد تكون أحكم الاحتياطات أو من أبغض الخبرات، وقد تكون تركيزاً للاهتمام على الإصلاح الذاتي للفرد مع إهمال النتائج الموضوعية، مما يخلق إصلاحاً غير حقيقي على الإطلاق، ولكنها قد تعني أيضاً أن بحث النتائج الموضوعية قد امتد في الوقت المناسب. فلعب القمار – مثلًا – يمكن أن نحكم عليه عن طريق آثاره المباشرة العلنية، من حيث استهلاكه للوقت، وللطاقة، ومن حيث اضطراب الأمور المالية المعتادة إلى ما غير هذا. ويمكن أن نحكم عليه أيضاً عن طريق تأثيره في الشخصية وعن طريق

إيجاد استعداد مستمر للاستثارة، ومزاج دائم للمقاربة، واستمرار على التقدير للعمل الجدي الثابت. ووضع الآثار الأخيرة موضع الاعتبار يعني أننا قد نظرنا نظرة أوسع للنتائج المستقبلة؛ لأن هذه الاستعدادات تؤثر فيما يستقبل من زمالات، وفي نوع المهن، والحرف المقبلة، وفي كل ما تقوم عليه الحياة الخاصة والعامة.

الفضائل والخير الأخلاقي

ولأسباب مماثلة نجد أنه بينما لا يحدث الفهم العام هذا الفصل الشديد بين الفضائل أو الخبير الأخلاقي وبين الخير الطبيعي الذي قد لعب دوراً كبيراً في تحقيق أنواع الخير المتفق عليها، فإنه لا يصر على تطابق هذين الميدانين. فالفضائل أهداف لأنها وسائل على جانب كبير من الأهمية، فكون الفرد أميناً، شجاعاً، شفوقاً، معناه أنه في طريقه إلى الحصول على خير طبيعي معين، أو إلى تحقيق مرض له. ويتسرب الخطأ إلى: النظريات عندما يفصل الخير الأخلاقي عن نتائجه، وعندما تكون هناك محاولة للحصول على تطابق بين الاثنين تطابقاً صحيحاً تاماً محكماً. وهناك سبب – صحيح في حد ذاته – لتمييز الفضيلة كخير أخلاقي يكمن في الشخصية وحدها عن النتائج الموضوعية. وفي الحقيقة أن سمة مرغوباً فيها من سمات الشخصية لا تحدث دائماً النتائج المرغوب فيها.

في حين أنه قلَّ أن تقع الأشياء الخيرة دون مساعدة من الإرادة الخيرة؛ ذلك لأن الحظ والمصادفة والظروف تلعب دورها في هذا الصدد، وهكذا ينحرف عمل الشخصية الخيرة عند التطبيق، أما الفردية المصابة بالجنون في الجانب الواحد monomaniacal فقد تستخدم رغبتها في العظمة والقوة للقيام

بأعمال تحقق حاجات اجتماعية ملحة. والتفكير يوضح لنا أن اقتناعنا بالارتباط الخلقي بين الشخصية أو العادة وبين النتائج يحتاج إلى اعتبارين آخرين:

أول هذين الاعتبارين هو حقيقة أننا نميل إلى النظر إلى الاتجاهات التي تنادي بالخير في الشخصية، والخير في النتائج نظرة جامدة. ودوام الفصل بين الاستعداد الفاضل وبين النتائج الحقيقية يوضح لنا أننا قد أسأنا الحكم على طبيعة الفضيلة أو طبيعة النجاح. فالأحكام التي نصدرها على كل من الدافع والنتيجة لا تزال بدائية تقليدية نظراً إلى افتقارنا إلى مناهج التحليل العلمي وإلى استمرار التسجيل وكتابة التقارير.

ونحن نميل إلى أن نصدر أحكاماً عامة على الشخصية، مقسمين الناس إلى أقسام عامة مختلفة بدلًا من أن نعرف أن كل الشخصية ليست ذات لون واحد، وإنما هي متعددة الألوان، وأن مشكلة الحكم الأخلاقي هي تمييز المجموعة المعقدة من الأفعال والعادات التي تدخل في الميول، والتي يجب أن ننميها بصفة خاصة ونحكم عليها. ونحن في حاجة إلى دراسة النتائج دراسة متقنة وإلى تتبعها باستمرار قبل أن نكون في موقف يسمح لنا بالحكم – عن ثقة – على الخير والشر في الاستعداد أو النتائج. وحتى عندما تتاح لنا الفرصة المناسبة لذلك فإننا نكون متسرعين عندما نفترض أنه يوجد، أو يمكن أن يوجد تطابق تام بين الاستعداد والنتيجة، إذ يجب علينا أن نسلم بدور المصادفة.

ولا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من النزعات، ولكننا – على أي حال – يجب أن نقنع بالأحكام التي نصدرها على النزعة. فالرجل الأمين – كما يقال – يقوم بأعماله على أساس «مبدأ» لا على أساس اعتبارات النفع المادي، أي النتائج الخاصة. والحقيقة في هذا القول أنه ليس أمرًا مأمون العواقب أن نحكم

على قيمة فعل مقترح بناء على نتائجه المحتملة في حالة منفردة. فكلمة «مبدأ» هي ستر مديح لحقيقة النزعة، وكلمة «نزعة» هي محاولة للربط بين حقيقتين: أولاهما أن العادات لها تأثير سببي معين، وثانيتهما أن نتائج هذه العادات في أية حالة خاصة عرضة للاحتمالات والظروف غير المتوقعة والتي تبعد العمل عن تأثيره المعتاد. وفي حالات الشك لا ملجأ لنا إلا أن نتمسك «بالنزعة»، أي بالأثر المحتمل للعادة على طول المدى، أو –كما نقول – بصفة عامة. فإذا لم يكن ذلك كذلك، بحثنا عن استثناءات تتمشى مع رغباتنا المباشرة.

ولكن المشكلة أننا لا نقنع بالاحتمالات المتواضعة. ولذلك فإننا عندما نجد أن استعدادا خيرًا قد يحدث نتائج سيئة، نقول كما قال «كنت»: "إن الآثار والنتائج لا علاقة لها بالقيمة الأخلاقية للفعل"، أو نضغط على أنفسنا للحصول على المستحيل، مستهدفين الحصول على أسلوب حسابي محكم لتحليل النتائج نتخذه أساسًا لقياس القيمة الأخلاقية في كل حالة مفردة.

وقد قام الصلف الإنساني بدور عظيم في هذا الصدد؛ إذ طالب بالحكم على الوجود كله من زاوية الرغبة والاستعداد، أو على الأقل من زاوية رغبة واستعداد الرجل الخير. ويستهدف التأثير الديني تعزيز هذا الصلف بدعوة الناس إلى الاعتقاد بأن هذا العالم يعمل – دون ضعف أو تحول – على معاونة الخير، وعلى أن يكون الشر محتقرًا لا غناء فيه. وبالمنطق الحاذق كانت النتيجة لا تمت الأخلاق بصلة إلى عالمنا الواقعي، وأن تصبح علوية سماوية. لأنه إذا ما كانت دنيا الخبرة والواقع لا نضمن تطابقًا بين الشخصية والنتائج، فإن النتيجة تحتم وجودًا حقيقيًا خارجيًا يفرض التطابق الذي تنقضه هذه الحياة. وبذلك يتكون الاتجاه الشائع الذي يقول بوجود عالم آخر تلقى فيه الشخصية الفاضلة والشريرة جزاءها الأخلاقي الأوفى. وتتساوى هذه الفكرة مع فكرة القوة

الدافعة عند أرسطو. فالحقائق الأخلاقية يجب أن تكون علوية، ومع ذلك فهي تنتهك بشدة في عالم يتجرع فيه سقراط سم المجرم، ويحتل فيه الشرير مقعد القوة. ولذلك يجب أن يكون هناك وجود مطلق حقيقي يكون فيه العدل هو العدل الوحيد وهو العدل المطلق. وتكمن نفس الفكرة تقريبًا وراء كل طموح لتحقيق العدل المطلق، أو المساواة المطلقة، أو الحرية المطلقة. وهي مصدر التفكير في كل العوالم الوهمية المثالية utopias ومصدر كل الشك وعدم الثقة في هذه الحياة على وجه العموم.

ويسيء المذهب النفعي فهم الموقف بطريقة أخرى؛ فالنزعة ليست كافية تمامًا في نظر النفعيين؛ إذ هم يرغبون في تطابق رياضي بين العمل والنتيجة، ولذلك فهم يستهينون بالعامل الثابت الذي يمكن التحكم فيه، وهو عامل الاستعداد، ويتمسكون بأكثر الأشياء تعرضًا للمصادفات التي لا تحصى وهي اللذة والألم. ثم يبدءون عملاً لا غناء فيه، وهو الحكم على الفعل منفصلاً عن الشخصية على أساس النتائج المحددة. والنظرية المعتدلة حقًا هي التي تتمسك باحتمالات النزعة، ولا تنقل الرياضيات إلى الميدان الأخلاقي.

وتكون حيوية حساسة للنتائج كما توجد في الدقيقة، لأنها تدرك أن النتائج والتعليمات التي يمكننا الحصول عليها هي وحدها التي تعلمنا معنى العادات والنزعات. ولكنها لا تفترض قط أن الحكم الأخلاقي المؤكد تمامًا أمر ممكن. فعلينا أن ننتفع بالعادات إلى أقصى حد ممكن، إذ هي القوى التي نستطيع السيطرة عليها. وستشغل أنفسنا بتفسير نزعاتها العامة دون أن تحاول الوصول إلى حكم تام على كل عمل. لأن كل عادة تضم بين دفتيها بعض أجزاء البيئة المادية، ولا تستطيع أية عادة أو مجموعة من العادات أن تضم البيئة كلها بين دفتيها، إذ سيكون هناك دائمًا تفاوت بينها وبين النتائج الفعلية.

وبذلك لا يمكن إطلاق التغاضي عن عمل الذكاء في ملاحظة النتائج، وفي تهذيب العادات وإعادة تكيفها، بما في ذلك أحسنها تكيفًا، وكلما طبقت هذه العادات في بيئة مختلفة عن تلك التي تشكلت فيها، كشفت لنا النتائج عن إمكانيات لم تتوقعها في عاداتنا. فافتراض بيئة واحدة ثابتة (أو حتى لهفتنا عليها) يعبر عن خرافة تقوم على أساس الارتباط بعادات قديمة.

ونظرية النفعيين الخاصة بتطابق الأفعال مع نتائجها هي خرافة نخدع بها أنفسنا؛ مثلها في ذلك مثل افتراض عالم علوي ثابت تكون فيه المثل العليا الأخلاقية خالدة أبدية. وكل من النظريتين ينكر في الواقع أن الوقت والتغير وثيقا الارتباط بالأخلاق، حيث يمثل الوقت جوهر الصراع الخلقي.

الأخلاق الموضوعية والأخلاق الذاتية

وهكذا نقابل – في طريق غير متوقع – المشكلة القديمة الخاصة بموضوعية أو ذاتية الأخلاق. ونبدأ الآن فتقول إن الأخلاق موضوعية؛ لأن الإرادة – كما أوضحنا – هي من الناحية العملية، العادات. والعادات تضم بين دفتيها بيئة من البيئات. وعلى هذا فالعادات تكيف من جانب البيئة لا مجرد تكيف لها. والبيئة في نفس الوقت هي متعدد وليست مفردًا. وعلى هذا فالإرادة والاستعداد متعدد كذلك. والتنوع لا يتضمن – في حد ذاته – صراعًا، ولكنه يتضمن احتمال الصراع، ويتحقق هذا الاحتمال في الواقع. والحياة – مثلاً – تشتمل على عادة الأكل التي تشتمل بدورها على توحيد الكائن الحي مع الطبيعة. ورغم ذلك تدخل هذه العادة في صراع مع غيرها من العادات التي تكون «موضوعية» أيضًا، أو التي تكون في حالة اتزان مع بيئاتها. ولأن البيئة متعدد، فإن الفرد ينقسم داخليًا على نفسه. فالشرف واحترام

الآخرين والتأدب أمور تتعارض مع الجوع. وهكذا يهتز الاتجاه الخاص بالموضوعية المطلقة للأخلاق. والذين يودون الاحتفاظ بهذه الفكرة الموضوعية كاملة يسلكون الطريق المؤدية إلى العالم العلوي. لأن العالم المادي – كما يقولون – منقسم في الحقيقة. وعلى هذا فكل أخلاق طبيعية يجب أن تكون منقسمة على نفسها. وهذا التعارض – مع ذلك – يشير إلى وجود علوي ثابت تختفي به الأخلاق العلوية الحقيقية. وهكذا تصان الموضوعية، ولكن على حساب ارتباطها بالأفعال الإنسانية. ومشكلتنا هي أن نعرف معنى الموضوعية على الأساس الطبيعي، وكيف تكون الأخلاق موضوعية، ومع ذلك مدنية واجتماعية. وعندئذ يمكننا أن نقرر في أي أزمة من أزمات الخبرة تعتمد الأخلاق حقيقة على الشخصية أو الذات، أي تصبح «ذاتية».

وتشير المناقشة السابقة إلى طريق الإجابة؛ فالشخص الجائع لا يدرك أن الطعام شيء خير إلا إذا استطاع – بمعاونة الظروف البيئية – ممارسة الطعام على أنه شيء خير؛ فالرضا الموضوعي يأتي أولًا. ولكن الفرد يجد نفسه في موقف ينتقي فيه الخير في الحقيقة، وبذلك يعيش الخير في خياله؛ فالعادة التي تفتقد التعبير العلني تؤكد وجودها عن طريق الفكرة، أي أن تقيم فكرة ومثلاً أعلى للطعام. وهذه الفكرة ليست هي نفسها الفكرة التي نتداولها على أنها تجريد باهت لا حياة فيها. ولكنها الفكرة وقد شحنت بالقوة المحركة الضرورية التي هي العادة. والطعام كشيء خير قد أصبح الآن ذاتيًا فرديًا، ولكنه يتبع في ظروف موضوعية، ويتقدم إلى ظروف موضوعية جديدة؛ وذلك لأنه يسعى إلى تغيير البيئة حتى يصبح الطعام موجودًا في الحقيقة مرة أخرى. فالطعام إذن هو خير «ذاتي» في أثناء مرحلة الانتقال المؤقتة التي ينتقل فيها من موضوع إلى آخر.

والتشبيه بالأخلاق يبقى دائمًا نصب أعيننا؛ فالعادة التي لا تستطيع التعبير العلني تستمر مع ذلك في العمل؛ إذ تعبر عن نفسها في تفكير خيالي، أي في مثل أعلى أو هدف خيالي يشتمل في داخله على قوة العادة المحيطة. وهنا يطلب إحداث التغير في البيئة؛ وهو طلب لا يمكن تحقيقه إلا بتعديل العادات القديمة وإعادة تنظيمها. وحتى أرسطو يشير إلى الوظيفة الطبيعية للأهداف المثالية عندما يقرر قيمتها كأنماط تستخدم لإعادة تنظيم الموقف، ولكنه للأسف لم يستطع أن يدرك أن هذه الأنماط لا توجد إلا داخل التنظيم الجديد وفي سبيله؛ ولذلك فهي أمور وسائلية أكثر منها أشياء طبيعية أو حسية. ولأنه لم يستطع أن يدرك ذلك فقد حول وظيفة التنظيم الجديد إلى حقيقة ميتافيزيقية.

فإذا ما حاولنا أن نستخدم تعبيراً فنياً قلنا إن الأخلاق تصبح في الحقيقة ذاتية أو شخصية عندما تفقد أوجه النشاط – التي كانت تحتوى على العوامل الموضوعية في العمل – مساعدة هذه العوامل مؤقتاً، فتجاهد في سبيل تغيير الظروف الحالية حتى تستعيد المساعدة التي فقدتها. ويتفق هذا كله في تنوعه مع عمل فرد قد تذكر إرضاء سابقًا لعطشه والظروف التي حدث فيها هذا الإرضاء فحفر بئرًا. والماء بالنسبة لنشاط هذا الفرد يوجد في خياله لا في الحقيقة. ولكن هذا الخيال ليس حقيقة سيكولوجية قد تكونت تلقائيًا وتقوقعت على نفسها، بل إن هذا الخيال هو العمل الدائم لهدف سابق قد تضمنته العادة الفعالة. وليست هناك معجزة في حقيقة أن الهدف في موقف جديد يعمل بطريقة جديدة.

وبالنسبة للأخلاق العلوية يمكن أن يقال – على الأقل – إنها تشير إلى الشخصية الموضوعية للأهداف والخير. فالأخلاق الذاتية الخالصة تظهر عندما

ننظر إلى إحداث الأزمة المؤقتة (رغم تكرار حدوثها) الخاصة بإعادة التنظيم على أنها كاملة ونهائية في ذاتها. فالذات التي تمتلك العادات والاتجاهات التي تكونت بالتعاون مع الظروف المادية، تتقدم الظروف المحيطة المباشرة لتحدث الاتزان الجديد. والأخلاق الذاتية تحل محل الذات التي تناظر وتعارض الظروف المادية وتكون مثلها العليا مستقلة عن هذه الظروف المادية، وفي حالة معارضة مستمرة لا انتقالية لهذه الظروف. وإنجاز العمل بالنسبة إليها – أي إنجاز – من الممكن إهماله؛ إذ هو بديل رخيص للمثل العليا التي تعيش في العقل فقط. وهو حل وسط مع الواقعية ناتج عن الضرورة الفيزيقية لا الأسباب الأخلاقية. وفي الحقيقة يحدث هذا لفترة مؤقتة؛ فالذات أو الشخص – لفترة ما – يحمل في عاداته – مقابلاً للبيئة المباشرة – خيرًا تنكره البيئة الموجودة. لأن هذه الذات تتحرك مؤقتًا في انعزال عن الظروف المادية، بين خير تام قد تم تكوينه، وخير ترجو أن تعيد تكوينه في شكل جديد. وهكذا نظرت النظريات الذاتية إلى الذات على أنها تائهة تتجول بلا أمل بين جنة مفقودة في ماض معتم، وجنة مبتغاة في مستقبل معتم أيضًا، وفي الحقيقة حتى عندما يكون الشخص على خلاف مع بيئته في بعض النواحي، وعليه أن يعمل مؤقتاً على أنه فاعل الخير الوحيد، فإن الظروف المادية لا تزال تعاونه في كثير من النواحي، والخير والفضائل الثابتة لا يزال مالكًا لها.

والناس يموتون من الظمأ أحيانًا، ولكنهم على العموم – في أثناء بحثهم عن الماء – قوى أخرى محققة للهدف، والأخلاق الذاتية على العموم تقيم ذاتًا منعزلة دون روابط موضوعية ودون سند موضوعي. والحقيقة أنه يوجد مزيج تتناوب فيه كل من الفضيلة والرذيلة دورها. والنظريات ترسم عالماً يكون فيه الإله في السماء، والشيطان في جهنم. وبالاختصار أخفق رجال الأخلاق في أن

يتذكروا أن فصل الرغبة الأخلاقية والغرض عن الواقع المباشر هو بمثابة طور من أطوار النشاط لا بد منه عندما تستمر العادة، في حين يتغير العالم الذي كانت تضمه بين دفتيها. وهذا الإخفاق سببه الإخفاق في إدراك أن العادات القديمة في هذا العالم المتغير تحتاج إلى تغير قسري، مهما كان خيرها في الماضي.

ومن الواضح أن مثل هذا التغيير لا يكون إلا تجريبيًا. إن الخير الموضوعي المفقود يستمر وجوده داخل العادة. ولكن لا يمكن أن يتكرر بشكل موضوعي إلا عن طريق الظروف التي لم تمارس بعد والتي لا يمكن التنبؤ بها تنبؤًا تامًا مؤكدًا، والشيء الجوهري أن التنبؤ يجب – على الأقل – أن يرشد الجهد ويثيره. ويجب أن يكون بمثابة فرض عامل، تصححه الأحداث وتنميه كلما تقدم العمل. ولقد جاء وقت اعتقد فيه الناس أن كل شيء في العالم الخارجي يحمل طبيعته المرتبطة به في شكل من الأشكال. وأن الذكاء ببساطة يتضمن البحث والكشف عن الطبيعة الأولية الكاملة المغلقة للذات. والثورة العلمية التي بدأت في القرن السابع عشر ظهرت نتيجة لاندحار هذه الفكرة؛ إذ بدأت بالاعتراف أن كل شيء طبيعي هو في الحقيقة حادث مستمر في الزمان والمكان مع غيره من الأحداث ولا يمكن أن نصل إلى معرفته إلا عن طريق البحوث التجريبية التي تعرض مجموعة من العلاقات المعقدة الغامضة الدقيقة.

فأي شكل أو شيء نلاحظه ما هو إلا نوع من التحدي، والموقف – مع ذلك – ليس به مثل عليا للعدل والسلام والإخاء الإنساني والمساواة والنظام. وهذه كلها ليست أشياء مغلقة يمكن معرفتها بالتأمل الباطني كما كان يفترض معرفة الأشياء عن طريق التأمل العقلي. فالصواعق، ومرض السل، وقوس قزح، لا يمكن معرفتها إلا بالملاحظة الواسعة الدقيقة للنتائج الناشئة عن العمل. وعلم النفس المزيف للذات المنعزلة والأخلاق الذاتية يوصد باب الأخلاق في وجه

الأشياء الهامة بالنسبة إلى هذا الميدان، وهي الفعال والعادات في نتائجها الموضوعية. وفي نفس الوقت تخطئ الهدف المميز للناحية الذاتية الشخصية للأخلاق، وهي أن الرغبة والتفكير مهمان للتغلب على الجمود القديم للعادة ولتمهيد الطريق لأفعال تعيد تكوين البيئة.

الفصل الرابع

التقاليد والعادة

علم النفس الإنسانى اجتماعي

غالبا ما نتوهم أن المؤسسات الاجتماعية والتقاليد الاجتماعية والعادات الجمعية قد تكونت عن طريق تجميع العادات الفردية. وهذا الافتراض على إجماله باطل؛ فالتقاليد أو العادات النمطية الواسعة الانتشار توجد لأن الأفراد - إلى حد ما - يواجهون نفس الموقف، ويستجيبون بنفس الأسلوب. ولكن التقاليد تستمر لأن الأفراد - إلى درجة كبيرة - يكونون عاداتهم الفردية في ظروف أوجدتها التقاليد السابقة. والفرد يكتسب الأخلاق عادة عندما يرث لغة الجماعة الاجتماعية التي ينشأ فيها، فمناشط الجماعة تكون موجودة بالفعل، والشرط الأساسي لاشتراك الفرد في هذه المناشط، وبالتالي لقيامه بدور فيما هو حادث، هو أن تتشرب أفعاله - بعض التشرب - أنماط هذه المناشط.

فكل فرد يولد طفلاً، وكل طفل معرض منذ أول نسمة يستنشقها وأول صيحة يطلقها لاهتمامات الآخرين ومطالبهم، وهؤلاء الآخرون ليسوا مجرد أشخاص في عمومهم لهم عقول في عمومها، ولكنهم كائنات حية لهم عادات يحترمونها. وإذا لم يكن سبب هذا الاحترام أبعد من مجرد حوزتهم لهذه العادات فإن خيالهم إذ ذاك يكون محدودًا. فطبيعة العادة أنها قطعية لجوج عاملة على إدامة نفسها بنفسها. وليست هناك معجزة إذا نظرنا إلى حقيقة أنه إذا ما تعلم

طفل لغة ما فإنه يتعلم تلك اللغة التي يتحدث بها من حوله ويعلمون بها، وخاصة إذا ما كانت قدرته على التحدث بهذه اللغة شرطًا ضروريًا لدخوله في علاقة فعالة معهم معلنًا عن رغباته ومحققًا هذه الرغبات. وغالبا ما يلتقط الآباء والأقارب المحبون للطفل بعض الطرق التلقائية التي يتبعها الطفل في حديثه لتصبح جزءًا من حديث المجموعة لفترة من الوقت. ولكن نسبة هذه الكلمات لمجموع المحصول اللغوي المستعمل تعطينا فكرة معقولة عن الدور الذي تلعبه العادة الفردية في تشكيل التقاليد إذا ما قورن بالدور الذي تلعبه التقاليد في تشكيل العادة الفردية. فقليل من الأفراد لديهم الطاقة، أو الثروة، لمد طرق انتقال خاصة بهم. على أنهم يجدون أنه من المناسب أو «الطبيعي» أن يستغلوا الطرق الموجودة بالفعل لأنهم لا يستطيعون إقامة طرقهم الخاصة بهم – لو حتى أرادوا – إلا إذا ارتبطت بالطرق الرئيسية عند إحدى النقط.

هذه الحقائق البسيطة تبدو لي بمثابة شرح بسيط للمسائل التي تحاط عادة بالسرية. فالكلام عن أسبقية «المجتمع» للفرد معناه أن نغرق أنفسنا في ميتافيزيقا لا معنى لها. ولكننا إذا قلنا بوجود سابق ارتباط بين الأفراد الإنسانيين قبل أن يولد أي فرد إنساني معين في العالم، فإننا نذكر حقيقة معروفة. وهذه الارتباطات هي طرائق محدودة لتفاعل الأفراد بعضهم مع بعض. أي إنهم يكونون تقاليدهم ومؤسساتهم الاجتماعية. وليست هناك مشكلة أخرى غير حقيقية في التاريخ كله كالمشكلة الخاصة بكيفية استطاعة «الأفراد» تشكيل «مجتمع». ولكن المشكلة ترجع إلى اللذة التي نشتقها من تناول المفاهيم بالمناقشة التي تستمر لأن هذه المفاهيم تعزل عن الاتصال غير المناسب بالحقائق. ولنتذكر حقائق الطفولة والجنس لنرى كيف تصطنع المفاهيم التي تدخل في هذه المشكلة بالذات.

والمشكلة على أي حال هي كيف تستطيع أنظمة التفاعل المقررة والعميقة الجذور، والتي نطلق عليها اسم الجماعات الاجتماعية، كبيرة، أم صغيرة، أن تغير من مناشط الأفراد الذين وجدوا بالضرورة بينها، وكيف تستطيع مناشط الأفراد الأكفاء أن تعيد تكوين وتوجيه التقاليد المقررة، وهذه المشكلة لها مغزى عميق. فعندما ننظر إليها من زاوية التقاليد وأسبقيتها على تكوين العادة بالنسبة للأفراد الإنسانيين الذين يولدون أطفالًا ويكبرون تدريجيًا ليصلوا إلى مرحلة النضج، فإن الحقائق التي تتجمع الآن تحت مفاهيم العقل الجماعي Collective mind وعقل الجماعة Group mind والعقل الوطني Nation mind، وعقل الجمهور crowd mind إلخ... إلخ، تفقد السر الذي يحيط بها عندما نعتقد أن العقل (كما تعلمنا السيكولوجية الأولى أن نعتقده) شيء يسبق العمل. ومن الصعب أن نرى أن العقل الجماعي Collective mind يعني شيئًا أكثر من تقاليد استدعيت – في موضع ما – إلى مستوى الشعور الواضح القطعي، عاطفياً كان أم عقلياً[٢]

(٢) إن سيكولوجية الغوغاء تجري عليها المبادئ نفسها، ولكن بمعنى عكسي. فالجمهور والغوغاء يعبرون عن تحلل في العادات التي تحرر الدافع وتجعل الأشخاص معرضين للمؤثرات المباشرة، على خلاف ما تقوم به العادات من وظائف كالتي تجري في عقل أعضاء النادي أو بين أعضاء مدرسة فكرية أو حزب سياسي. فقادة منظمة ما، أي قادة تفاعل له عادات مقررة، قد يلجئون على أي حال عن عمد – في سبيل تنفيذ بعض الخطط – إلى مثيرات تنفذ في أعماق التقاليد العادية ويحررون الدوافع على نطاق يخلق سيكولوجية الغوغاء. وحيث إن الخوف هو استجابة طبيعية لغير المألوف فإن الفزع والشك هما القوى التي يستغلونها لتحقيق هذه النتيجة مع آمال عريضة غامضة مضادة. وهذا فن قد اعتدناه في الحملات السياسية الحامية الوطيس، وفي إثارة الحروب إلخ. ولكن تشبيه سيكولوجية الغوغاء بسيكولوجية الديمقراطية كما قال «لوبون» (Le Bon) في أنها تتغاضى عن الحكم الفردي، يدل على نقص في البصر السيكولوجي؛ فالديمقراطية السياسية تظهر تغاضيًا عن ذلك التفكير الذي نراه في أي عرف أو مؤسسة اجتماعية، أي إن التفكير يعني العادة، أما في الجمهور والغوغاء فإنه يعني عاطفة غير محددة. والصين واليابان تظهر فيهما سيكولوجية الجمهور غالبًا أكثر مما تظهر في البلاد الديمقراطية الغربية، ولا يرجع هذا في رأيي إلى أي سيكولوجية شرقية أساسية، ولكنه يرجع إلى اتصالهما القريب بأساس من التقاليد الجامدة الصلبة مرتبط بمظاهر فترة انفعالية، وإدخال مثيرات جديدة كثيرة يخلق المناسبات التي لا تتحمل فيهما العادات أي تأكيد جديد، ولذلك تجتاح الجماعات بسهولة موجات عظيمة من العواطف، وهذه الموجات تكون أحيانًا موجات تحمس الجديد، وأحيانًا موجات عنف ضد الجديد – دون تمييز. ولقد خلقت الحرب وراءها موقفًا مماثلًا في الدول الغربية.

والأسرة التي يولد بها الفرد سواء كانت أسرة في القرية أو في المدينة تتفاعل مع غيرها من أنظمة النشاط المتكاملة تقريبًا، وتضم بينها مختلف التجمعات مثل الكنائس والأحزاب السياسية والنوادي والعصابات والشركات واتحادات التجار والنقابات... إلخ. فإذا ما بدأنا بالاتجاه التقليدي بأن العقل شيء كامل بنفسه فإننا نقف حائرين أمام مشكلة كيف يستطيع عقل مشترك وأساليب مشتركة في الإحساسات والمعتقدات ووضع الأهداف أن تتكون ثم تكون بالتالي هذه الجماعات. ويتغير الموقف تغيرًا عكسيًا إذا ما اعترفنا بأننا يجب على أي حال أن نبدأ بالعمل الجماعي، بمعنى أن نبدأ بنظام التفاعل بين الأفراد مستقر إلى حد ما.

فمشكلة أصل ونمو الجماعات المختلفة أو التقاليد المحددة والموجودة في وقت معين ومكان محدد لا يحلها الرجوع إلى القوى أو الأسباب أو العناصر السيكولوجية، ولكن بالرجوع إلى حقائق العمل والحاجة إلى الطعام وإلى المسكن وإلى الصاحب وإلى من تتحدث معه أو تستمع إلى حديثه، وإلى السيطرة على الآخرين، وإلى المطالب الكثيرة التي تأخذ في الاتساع نتيجة لما ذكرناه آنفًا من أن كل شخص يبدأ مخلوقًا عاجزًا معتمدًا على الغير.

ولست أعني بالطبع أن الجوع والخوف والحب الجنسي والتجمع والمشاركة الوجدانية والحب الأبوي وحب السيطرة والخنوع والتقليد... إلخ، لا تلعب دورًا ما، ولكنني أعني أن هذه الكلمات لا تعبر عن عناصر سيكولوجية أو عقلية في أصلها، بل تعبر عن طرق للسلوك، أي إن هذه الطرق للسلوك تتضمن التفاعل، وتتضمن كذلك، ونتيجة لذلك، التجمعات السابقة، ولكي نفهم وجود الطرق المنظمة للسلوك أو العادات نحتاج بالتأكيد إلى الرجوع إلى علوم الطبيعة والكيمياء ووظائف الأعضاء أكثر مما نحتاج إلى الرجوع إلى علم النفس.

والسبب الذي من أجله يجب أن يوجد شيء اسمه الوعي يكتنفه بلا شك سر عظيم. ولكن إذا كان للوعي وجود على الإطلاق فليس هناك سر في ارتباطه بما يرتبط به، بمعنى أنه إذا استطاع نشاط ما – وهو تفاعل بن عوامل مختلفة، أو هو مجموعة من النشاط – أن يصل إلى مستوى الوعي فيبدو من الطبيعي أنه يجب أن يتخذ شكل العاطفة أو الاعتقاد أو الهدف الذي يعكس التفاعل، أي يجب أن يكون وعينا نحن أو وعيي أنا.

وهذا معناه أنه مشترك بين أولئك الذين تضمهم التقاليد المشتركة أو أنه متشابه تقريبًا بينهم، ومعناه أيضًا أنه يمكن الشعور به والتفكير فيه على أنه شيء مهم بالنسبة إلى الآخرين، كما هو مهم بالنسبة للفرد نفسه. والتقاليد الأسرية أو العادات المنظمة للعمل تتصل وتتصارع مثلًا مع غيرها من التقاليد في الأسر الأخرى: فعواطف الفخر البراقة، واستعلاء الفرد أو اعتقاده أنه «كسائر الناس» وتمسكه بما لديه، من الطبيعي أن تكون هي شعورنا وفكرتنا عن معاملاتنا ومواقفنا.

ويمكنك أن تضع الحزب الجمهوري أو الشعب الأمريكي مكان الأسرة، ويبقى الموقف العام كما هو، فالظروف التي تحدد طبيعة ومدى تجمع معين لموضوع البحث هي مسائل ذات أهمية عظمى، ولكنها ليست مادة لعلم النفس، بل مادة لتاريخ السياسة والقانون والدين والاقتصاد والاختراع وتكنولوجيا الاتصال والتعامل، أما علم النفس فيدخل كأداة لا غنى عنها؛ كمادة لفهم هذه الموضوعات الخاصة المختلفة، ولا يدخل في موضوع ماهية القوى السيكولوجية التي تشكل العقل الجماعي Collective Mind وبالتالي الاجتماعية.

واتباع هذا الأسلوب في سرد الحالات يضع العجلة قبل الحصان بمسافة كبيرة، ويجمع حول نفسه – طبعًا – الغوامض والأسرار. وبالاختصار تتمركز الحقائق الأولية في علم النفس الاجتماعي حول العادة الجماعية، أي التقاليد وبالإضافة إلى علم النفس العام للعادة – والذي هو عام وليس فرديًا – بأي معنى مفهوم لهذه الكلم، تحتاج إلى البحث عن كيفية تشكيل التقاليد المختلفة للرغبات والمعتقدات والأغراض عند أولئك الذين يتأثرون بها.

ومشكلة علم النفس الاجتماعي ليست في كيفية تشكيل الفرد أو العقل الجماعي للجماعات الاجتماعية والتقاليد، ولكن كيف تستطيع التقاليد المختلفة والتنظيمات المتفاعلة المقررة تشكيل وتنمية العقول المختلفة. وبهذه العبارة العامة نعود إلى مشكلتنا الخاصة وهي: كيف أثرت الطبيعة الجامدة للتقاليد الماضية تأثيراً غير مرغوب فيه في معتقداتنا وعواطفنا وأهدافنا المتعلقة بالأخلاق؟

وتعود مرة أخرى إلى حقيقة أن الأفراد يبدءون حياتهم أطفالًا، لأن مطاوعة الصغير تكون بمثابة إغراء لأولئك الذين لديهم خبرة أعظم، وبالتالي قوة أعظم من النادر أن يقاوموها؛ إذ يبدو من السهل أن يتشكل الإنسان حسب الأشكال السائدة، ولكننا نغفل أن هذه المطاوعة تعني أيضًا القدرة على تغيير التقاليد السائدة. والمطاوعة لا ينظر إليها على أنها القدرة على تعلم كل ما يرغب المجتمع في تعلمه، ولكن على أنها خضوع لتلك التعليمات التي يصدرها الآخرون والتي تعكس عاداتهم السيئة. والمطاوعة الحقة أن يكون الفرد مشغوفًا بتعلم كل دروس الخبرة الفعالة النقية المتشعبة. ونوع التقاليد السائدة الجامدة الحمقاء يفسد التعلم بتحويله إلى رغبة في اتباع ما يشير به الآخرون، أي إلى موافقة تامة وضغط وقضاء على كل محاولة للشك والتجريب. وعندما نفكر، في

مطاوعة الطفل، نفكر أولاً في رصيد المعلومات التي يرغب الكبار في فرضها على الصغار وطرق السلوك التي يرجون استمرارها، وعندئذ يصعد إلى تفكيرنا ذلك الضغط المتصلف، وتلك التأثيرات التي يتشربها الصغار رغًما عنهم، والمقدسات التي يتعلمونها مما تكون نتيجته أن تذهب زهرة الشباب وأن تتبلد حيوية تطلعهم إلى المستقبل. وتصبح التربية فن استغلال ضعف وقلة حيلة الطفل، ويصبح تكوين العادات ضمانًا للاستمرار في تحصين التقاليد.

ومن الطبيعي ألا ننسي تماماً أن العادات هي قدرات وفنون. فأي عرض أخاذ للمهارات المكتسبة في النواحي الجسمية – كمهارة البهلوان أو لاعب البلياردو – يثير فينا إعجابًا عامًا. ولكننا نرغب في أن تكون لدينا قوة مبدعة مرتبطة بالنواحي الفنية، محتفظين بإعجابنا بتلك المظاهر التي تعرض مهارة عالية في الفن أكثر من تلك التي تنبئ عن الفضيلة. وفي الأمور الأخلاقية نفترض أنه يكفي أن نضرب المثل الأعلى بحياة قائد ما، فيصبح دور الآخرين أن يتبعوا هذا المثل، وأن يعملوا على استمراره. وفي كل ميدان من ميادين السلوك البشري يوجد مسيح أو بوذا، أو نابليون أو ماركس، أو فروبل أو تولستوي. ويرتفع أسلوبهم في السلوك فوق مستوى فهمنا، ولذلك نعمل على أن نمرره من خلال صفوف وصفوف من قادة أقل مستوى حتى نصل به إلى حجم صغير يمكن تطبيقه.

والسائد في تعليمنا الشكلي أنه يكفي أن تكون الفكرة أو الهدف حاضر في ذهن بعض المسئولين. ويتغلغل هذا الاتجاه في التربية اللاشعورية التي تشتق مما اعتدناه من اتصال واجتماع، فإذا ما نظرنا إلى التبعية على أنها شيء عادي يصبح الابتكار الأخلاقي بالتأكيد أمرًا شاذًا، ولكن إذا كان الاستقلال هو

القاعدة فإن الابتكار يخضع لاختبارات تجريبية صارمة، ويصبح بمنجى من أي انحراف غير مأمون العواقب، كما يحدث الآن في الرياضيات العليا مثلاً.

ونظام التقاليد يفترض أن النتائج لا تتغير سواء أدرك الفرد ما هو بصدده أم قام بحركات معينة عندما تشدق بكلمات الآخرين – أي أنه كرر العبارات التي اكتسبت في عمومها أهمية عظمى أكثر مما كرر الأفعال نفسها – وترديد الفرد لما تقوله طائفته أو عصابته أو طبقته الاجتماعية هو الطريق لإثبات أن الفرد يدرك أيضا ويحبذ ما تتشبث به جماعته. والديمقراطية من الناحية النظرية يجب أن تكون وسيلة لاستثارة التفكير الابتكاري ولإثارة العمل الذي جعل مناسبًا عن سابق قصد ليتمشى مع القوى الجديدة.

وفي الحقيقة أن الديمقراطية لم تنضج النضج الكافي حتى يصبح تأثيرها الرئيسي هو الإكثار من الفرص التي تتيح التقليد. فإذا كان التقدم رغم هذه الحقيقة أسرع في الديمقراطية منه في الأشكال الاجتماعية الأخرى، فمرجع هذا إلى المصادفة المحضة، حيث إن النماذج المختلفة يصطرع بعضها مع بعض، وبهذا تتيح الفرصة للفردية للاشتراك فيما ينتج من فوضى في الآراء. وتدعي الديمقراطية السائدة نجاحًا عاصفًا أكثر مما حققته الأشكال الاجتماعية الأخرى، وتحيط فشلها بسلسلة عاكسة لأصداء الديمقراطية. وهكذا نجد أن امتياز الديمقراطية على غيرها قد حدث اتفاقا، والإنتاج الفكري لا يجتذب الآخرين من تلقاء ذاته بقدر ما يجتذبهم نتيجة أهميته التي ترجع إلى كثرة الإعلانات وكثرة المقلدين.

العادة كوسيلة رجعية محافظة

حتى المفكرون الأحرار يعتبرون أن العادة رجعية محافظة بالضرورة وليس نتيجة لنوع التقاليد السائدة. وفي الحقيقة لا تكون العادة رجعية محافظة أكثر منها تقدمية إلا في المجتمعات التي تسيطر عليها أساليب الاعتقاد والإعجاب التي حددتها التقاليد السابقة. وعلى نوع العادة يتوقف كل شيء، فالعادة قدرة وفن تتشكل من خلال الخبرة السابقة، وعلى نوع العادات السائدة يعتمد اعتمادا كليًا ما إذا كانت القدرة مقصورة على تكرار الأفعال الماضية المناسبة للظروف الماضية أو أنها نافعة فيما يجد من مواقف عاجلة. والنزعة إلى الاعتقاد بأن العادات «السيئة» هي وحدها عديمة النفع، وأن هذه العادات السيئة يمكن في العادة حصرها تساعد على أن تكون كل العادات تقريباً سيئة، لأن ما يجعل العادة «سيئة» هو أن يكون الإنسان عبدًا للتقاليد القديمة الجامدة. والاتجاه الشائع بأن الخضوع للأهداف الخبرة يحول النظام الآلي إلى نظام خير هو بمثابة إنكار لمبدأ الخير الأخلاقي، إذ أن هذا الاتجاه يطابق بين الأخلاق وبين ما كان عقلياً في وقت ما في سابق خبرة الفرد؛ أو – وهو الأكثر احتمالاً – في خبرة فرد آخر قد وضع بطريقة عمياء موضع السلطة النهائية.

وجوهر السداد (وجوهر الخير في السلوك) يكون في السيطرة الفعالة على الظروف التي تدخل الآن في العمل. والرضا بالتكرار وباجتياز التقاليد القديمة الجامدة التي أدت إلى تحقيق الخير في ظروف أخرى هو الطريق المؤكدة لخلق الاستهتار بالخير الحقيقي الحاضر.

ولننظر الآن إلى ما يحدث للتفكير عندما تكون للعادة مجرد قدرة على تكرار الأفعال دون تفكير أين يوجد التفكير وأين يعمل عندما نخرجه من نطاق

المناشط المختلفة للعادة؟ أفلا يكون مثل هذا التفكير قد أبعد بالضرورة عن أن يكون ذا قوة فعالة أو عن أن تكون لديه القدرة على التحكم في الظروف والسيطرة على الأحداث؟ فالعادات المجردة من التفكير، والتفكير الذي لا غناء فيه، هما وجهان لحقيقة واحدة، فتمجيدنا للعادة على أنها رجعية محافظة؛ ومدحنا في الوقت ذاته للتفكير على أنه المنبع الرئيسي للتقدم، هو الوسيلة المؤكدة إلى أن يصبح التفكير غامضًا وغير مناسب، وأن يصبح التقدم مجرد مصادفة وكارثة من الكوارث.

والحقيقة المادية وراء التفرقة السائدة بين الجسم والعقل، وبين العملي والنظري، وبين الواقع والمثال، هي بعينها هذه التفرقة بين العادة والتفكير. فالتفكير الذي يدخل فيما اعتدناه من عادات العمل تنقصه الوسيلة للتنفيذ، وعندما يفتقد التطبيق فإنما يفتقد أيضًا الاختيار والمعيار؛ وعندئذ يقضى على التفكير بالعزلة في عالم منفصل. فإذا ما حاولنا أن نسلك وفقًا له تصبح أفعالنا خرقاء ومفتعلة؛ إذ أنه في الحقيقة تبدأ العادات المعارضة عملها وتحيد بنا عن الهدف؛ وبعد عدة خبرات من هذا النوع تقرر لا شعوريًا أن التفكير أغلى وأثمن من أن يتعرض لظروف العمل؛ إذ يحتفظ به لاستعمالات بعيدة عن ذلك، فالتفكير يغذي التفكير وحده دون العمل. والمثل العليا يجب ألا نتعرض لخطر التدنيس والتضليل بالاتصال بالظروف الواقعية. إذ على التفكير أن يلجأ إلى موضوعات فنية ومتخصصة تؤثر في العمل الذي يجري في المكتبة، أو المعمل وحدهما، وإلا أصبح مسألة عاطفية.

وفي نفس الوقت توجد طائفة من الأشخاص «العمليين» الذين استطاعوا أن يمزجوا بين التفكير والعادة وأن يكون لهم نفوذ. ويدور تفكيرهم حول مصلحتهم الخاصة، وتستجيب لذلك التفكير عاداتهم. وهم يسيطرون على

الموقف الواقعي ويشجعون «الروتين» الآخرين، وهم يغذون أيضًا مثل هذا التفكير ومثل هذا التعلم ما داما بعيدين عن أعمالهم. وهم يطلقون على هذا «المحافظة على مستوى المثل الأعلى»، ويمدحون الخضوع والإذعان على أنهما روح الجماعة، وعلى أنهما الإخلاص والولاء والطاعة. وعلى أنهما الجد والقانون والنظام. ويلقي هدى في نفوسهم احترام الآخرين للقانون – الذي هو في نظرهم الإبقاء على الأوضاع الراهنة مع استعماله استعمالاً ماهرًا عن تفكير وروية في سبيل تحقيق أغراضهم الخاصة. وعندما يستنكرون مظاهر التفكير الحر عند الآخرين – أي تفكيرهم من أجل مصالحهم – على أنها فوضى هدامة تضطرب معها الظروف التي تهيئ لهم الربح، فإنهم بذلك يفكرون من أجل أنفسهم أي في أنفسهم.

ولذلك فعندما يستطيع «التفكير» المنعزل الذي وهبه المفكرون من أصحاب المهن أن يتسرب إلى العمل، وأن يؤثر في التقاليد، فإن ذلك يكون بمحض المصادفة، لأن التفكير لا يمكن أن يتخلص من تأثير العادة، مثله في ذلك مثل أي شيء إنساني آخر. فإذا لم يكن التفكير جزءًا مما اعتدناه من عادات، فهو إذن عادة منفصلة، عادة إلى جانب بقية العادات منفصلة عنها، منعزلة عنيدة بقدر ما يسمح به التكوين البشري.

والنظرية يملكها المشتغلون بالأمور النظرية، والعقل يؤمن به أصحاب المبدأ العقلي، وما هو فصل بين النظرية والتطبيق هو في الحقيقة فصل بين نوعين من الممارسة: نوع يوجد في العالم الخارجي، ونوع يوجد في الداخل في حجرة المكتب، وبذلك تسيطر عادة التفكير على بعض المواد (كما يجب على كل عادة أن تفعل) ولكن المواد هنا هي مواد فنية من كتب وأدوات. والأفكار تتحقق في ميدان العمل، غير أن الكلام والكتابة يحتكران هذا الميدان: وحتى في

هذه الحالة تبذل – لا شعوريًا – جهدًا وعناية حتى نرى أن الكلمات المستعملة لا تفهم كثيراً. والعادات العقلية، كالعادات الأخرى، تحتاج إلى بيئة، غير أن هذه البيئة هي حجرة المكتب والمكتبة والمعمل والأكاديمية. ومثلها مثل العادات الأخرى، تؤدي إلى نتائج ومكاسب خارجية، فبعض الناس يمتلكون ثروة الأفكار والمعرفة كما يمتلك آخرون ثروة المال. وبينما يمارسون التفكير من أجل مصالحهم الشخصية فإنهم يستهجنونه إذا جاء من جانب الجماهير ناقصة التدريب والاستقرار والتي تكون «العادات» هي بمثابة ضروريات بالنسبة إليها، هذه العادات التي تعني نظامًا روتينيًا بعيدًا عن التفكير، وهم يحبذون التعليم الشعبي إلى الحد الذي ينشرون فيه بين الجميع ما وصلت إليه الأقلية بالتفكير على أساس أنه المعرفة التي ترى السلطة نشرها وإلى الحد الذي تتحول فيه المطاوعة من ابتكار الجديد إلى تكرار للوضع الراهن وموافقة تامة عليه.

ومع ذلك فكل عادة تتضمن ناحية آلية، ويستحيل وجود العادة دون أن توجد الناحية الآلية للعمل التي تشكلها الناحية الفسيولوجية والتي تعمل أوتوماتيكيًا من «تلقاء ذاتها» عندما تعطي الإشارة، ولكن الآلية ليست بالضرورة كل العادة. ولننظر إلى الظروف التي تتشكل في ظلها القدرات الأولى النافعة في الحياة. فعندما يبدأ الطفل في المشي فإنه يلاحظ ملاحظة حادة، ويعمد إلى التجريد الواسع، وينظر ليرى ما الذي سيحدث، ويرقب مستطلعًا كل حادثة. والأفعال التي يقوم بها الآخرون، والمساعدات التي يقدمونها، والنماذج التي يقيمونها، لا تكون بمثابة تحديدات لأعمال الطفل، بل بمثابة تشجيع لها وتثبيت لإدراكه الشخصي ومحاولاته، فالخطوة الأولى التي يخطوها الطفل هي مغامرة رومانتيكية في عالم المجهول، وكل قوة يكتسبها هي اكتشاف ممتع لإمكانياته، كما أنها اكتشاف لعجائب العالم.

وقد لا نستطيع أن نحتفظ في عادات الكبار بما يكون في الإمكانيات الحديثة الاكتشاف من متعة الذكاء وتجدد الرضا، وهناك بالتأكيد طريق وسط بين ممارسة القوة ممارسة عادية تقوم على بعض المغامرات في عالم المجهول وبين النشاط الآلي المحصور داخل عالم كئيب. وحتى في تعاملنا مع الآلات التي لا حياة فيها فإننا نعطي المرتبة الاسمى للاختراع الذي تتكيف حركاته حسب الظروف المختلفة.

وتقوم الحياة في جميع نواحيها على نوع ما من الآلية، وكلما كان شكل الحياة اسمى كانت هذه الآلية أكثر تعقيدًا وتأكيدًا ومرانة. وهذه الحقيقة وحدها يجب أن تبعدنا عن اعتبار الحياة والآلية متعارضتين، ذلك الاعتبار الذي يحول الآلية إلى آلية محرومة من الذكاء، والحياة إلى زخرف لا غناء فيه. فما أرق وأسرع الحركات التي يقوم بها عازف الكمان أو النقاش. وما أكثر تنوعها وما أعظم وثوقه بها! وما أصدق تعبيرها عن كل ظل عاطفة وكل لمحة خاطر! فالآلية، إذن، لا غنى عنها. فإذا كان علينا أن نبحث عن شعور وإدراك عن جميع الأفعال في حينها، وننجزها عن قصد، لكان التنفيذ مؤلمًا، والنتيجة خرقاء معطلة. ومع ذلك فالاختلاف بين الفنان وبين رجل الصنعة لا يمكن للناظر أن يخطئه، فالفنان هو رجل صنعة مبدع حيث تمتزج فيه الصنعة أو الآلية بالتفكير والإحساس. والصانع «الميكانيكي» يسمح للآلية أن تملي عليه تأديته لعمله. ومن السخف أن نقول إن الصانع الميكانيكي يستخدم وحده العادة دون الفنان. والآن يواجهنا نوعان من العادة: العادة المشحونة بالذكاء، والعادة الروتينية. والحياة الإنسانية لها اندفاعها، ولكن انتشار العادة الميتة هو الذي ينحرف هذه الحياة لتكون مجرد اندفاع.

والتفرقة السائدة بين العقل والجسم وبين الفكر والعمل عميقة الجذور، حتى إننا نتعلم (ويؤيد العلم هذا التعلم) أن الفنان يكتسب فنه أي يكتسب عادته الفنية نتيجة لسابق تدريبات ميكانيكية على التكرار يكون فيها الهدف هو الحصول على المهارة منفصلة عن التفكير، حتى يجد نفسه فجأة وبطريقة سحرية وقد تملك هذه الآلية التي لا روح فيها بعاطفته وخياله. وبذلك تصبح هذه الآلية أداة طيعة في يد العقل. والحقيقة – أي الحقيقة العلمية – أن الفنان حتى في أثناء تمريناته وفي ممارسته من أجل تكوين المهارة يستعمل فناً في حوزته الفعلية. وهو يكتسب مهارة أعظم، لأن التدريب على المهارة أكثر أهمية بالنسبة إليه من التدريب من أجل الحصول على المهارة. وبدون ذلك تكون الهبة الطبيعية عديمة الفائدة، ويصبح التدريب الآلي كافيًا ليجعل من أي فرد خبيرًا في أي ميدان. وتنمو العادة المرنة الحساسة لنصبح أكثر تنوعًا وأكثر قابلية للتكيف عن طريق الممارسة والاستعمال. ولا يعرف تمامًا حتى الآن العوامل الفسيولوجية التي تدخل في «الروتين» الآلي من ناحية، وفي المهارة الفنانة من ناحية أخرى، ولكننا نعرف أن الأولى كالأخيرة عادة من العادات. والعادة الفنانة المشحونة بالذكاء شيء مرغوب فيه، سواء أكانت خاصة بالطاهي أم بالموسيقي أم بالنجار أم بالمواطن أم بالسياسي. والعادة «الروتينية» هي الشيء غير المرغوب فيه، فالرغبة أو عدمها تكون من جميع النواحي ما عدا واحدة.

ومن أعظم ما يميز التاريخ أن أولئك الذين يرغبون في احتكار السلطة الاجتماعية يحبذون فصل العادة عن التفكير والعمل عن الروح؛ لأن هذه الثنائية تساعدهم على الانفراد بالتفكير والتخطيط، في حين يبقى الآخرون

أدوات طيعة للتنفيذ، حتى ولو كانوا بمثابة وسائل مربكة. وحتى تتغير هذه الخطة لا بد للديمقراطية أن تنحرف عن التطبيق. وفي ظل نظامنا التعليمي الحاضر – الذي نعني به شيئًا أوسع من مجرد الذهاب للمدرسة – تتيح الديمقراطية فرصًا للتقاليد أكثر مما تتيحه من فرص التفكير فيما تعمل. فإذا كانت النتيجة التي نلمسها خليطًا مختلطًا أكثر منها نظامًا منتظمًا من العادات. فمرجع هذا وجود نماذج معدة للتقاليد، حتى لينسخ بعضها بعضًا. حتى إن الأفراد ليحرمون التدريب النمطي كما يحرمون التكيف المشحون بالذكاء. وعلى هذا الأساس يستنتج صاحب المذهب العقلي – وهو الذي يعتقد أن التفكير ذاته عادة منفصلة – أن لا مفر من الاختيار بين خلط مختلط – وبين البيروقراطية. وهو يفضل الأخيرة تحت اسم آخر يكون عادة أرستقراطية المواهب، أو الفكر، أو ربما دكتاتورية البروليتاريا.

وقد أثبتنا مراراً أن الفلسفة الثنائية السائدة بين العقل والجسم وبين الروح ومجرد العمل الخارجي، ما هي في النهاية إلا انعكاس عقلي لما يجري اجتماعيا من فصل بين العادة «الروتينية» والتفكير، وبين الوسائل والغايات، وبين العملي والنظري. ويصعب أن يعرف الفرد: هل عليه أن يعجب بالبراعة التي استطاع بها برجسون Bergson أن ينفذ إلى مجموعة الماديات التاريخية المتعلقة بهذه الحقيقة الأساسية؛ أو أن عليه أن يأسف على المهارة الفنية التي أدت إلى توصية برجسون بالثنائية، أو أن يأسى على العمق الميتافيزيقي الذي كافح في استخدامه لتقرير طبيعة التقسيم الضرورية الثابتة، لأن هذه الطبيعة تسعى إلى تأكيد وضمان الثنائية في جميع صورها الممقوتة. ومع ذلك، ففي النهاية تكون الملاحظة والكشف هما الأساس.

وعندما ننظر إلى العلاقة بين الروح والحياة من ناحية، وبين المادة والجسم من ناحية أخرى على أنها مسألة قوة تتفوق على العادة وتخلف وراءها سلسلة من العادات «الروتينية»، فإننا سننتهي بالتأكيد إلى الاعتراف الضمني بالحاجة إلى توحيد مستمر للروح والعادة أكثر من انتهائنا إلى ضمان انفصالهما: وعندما يستمر برجسون في استعماله لمنطق ضمني إلى حد الاعتراف الصريح بأنه على هذا الأساس يصبح الذكاء المادي متعلقًا بالعادات التي تتضمن الظروف المادية وتتعامل معها، وأنه لا يتبقى شيء للروح أو التفكير الخاص إلا دافع أو دفعة عمياء إلى الأمام.

وتكون خلاصة هذا كله – بالتأكيد – هي الحاجة إلى مراجعة الفرضية الأساسية التي يقوم عليها الفصل بين الروح والعادة، فالقدرة الخلاقة العمياء يمكن أن تتحول إلى قدرة هدامة، بقدر ما يمكن أن تتحول إلى قدرة خلاقة. والاندفاع في الحياة قد يكون ساراً في الحرب أكثر مما يكون في فنون الحضارة الشاقة. وتصبح البصيرة التصوفية ذات الزخرفة عديمة الفائدة بديلًا رخيًصا للعمل المفصل للذكاء الذي يدخل في التقاليد والمؤسسات الاجتماعية، والذي يخلق ويبدع بما يقدمه من مكتشفات مستمرة مرنة لتنظيم جديد. أما من ناحية الصفات المستحبة التي يضفيها برجسون على القوة الابتكارية المتأصلة في الحياة elan vital فإنها لا تنبع من طبيعة هذه القوة، بل من تفاؤل الرومانتيكية؛ هذا التفاؤل الذي يكون الجانب العكسي للتشاؤم بالنسبة للواقع والحياة الروحية التي ليست إلا دفعاً أعمى عندما تنعزل عن التفكير – (هذا التفكير الذي يقال أنه يقتصر على الاستعمال الآلي للأشياء المادية للمصالح الشخصية) – يحتمل أن تكون لها صفات الشيطان، على الرغم من محاولة تشريفها باسم الإله.

الفصل الخامس

التقاليد والأخلاق

التقاليد كمستويات

الأخلاق من الناحية العملية هي التقاليد، وهي الأساليب الشعبية، وهي العادات الجماعية المقررة. على أن هذا أمر عادي بالنسبة للأنثروبولوجي، على الرغم من أن عالم الأخلاق يقاسي عادة من وهم مؤداه أن مكانه ويومه هما استثناء من هذه الحقيقة. ولكن التقاليد دائمًا – وفي كل مكان – تمدنا بالمستويات اللازمة للمناشط الفردية. وهذه التقاليد في الحد الذي يجب على النشاط الفردي أن يصبح جزءًا من نسيجه. وهذه حقيقة في الوقت الحاضر، كما كانت في أي وقت مضى. ولكن بسبب ما تمتاز به التقاليد في الوقت الحاضر من قدرة على الحركة والامتزاج فيما بينها، فإن الفرد يحظى في الوقت الحاضر بأنماط من التقاليد ذات مدى هائل، ويستطيع أن يطبق مهارته الشخصية في اختيار المادة وتنظيم عناصرها.

وبالاختصار يستطيع الفرد – إذا أراد – أن يكيف التقاليد حسب الظروف تكييفًا يتميز بالذكاء وبذلك يعيد تشكيلها. والتقاليد في أية حالة تكون المستويات الأخلاقية لأنها مطالب فعالة لطرق معينة من العمل. فكل عادة تخلق توقعًا لا شعوريا وتشكل نظرة معينة. وما عالجه علماء النفس يجد تحت عنوان ترابط الأفكار له علاقة واهية بالأفكار، ويرتبط كل الارتباط بتأثير العادة في التذكر والإدراك، وعندما نعوق العادة – العادة «الروتينية»، عن

العمل فإنها تخلق القلق وتؤدي إلى الاحتجاج والإحساس بالحاجة إلى عمل ما يكون بمثابة تعويض لهذه الإعاقة، وإلا ذهبت هذه العادة كذكرى عابرة. وجوهر «الروتين» أنه يصر على استمرار وجوده. وخرق هذا «الروتين» تدنيس للحق، والانحراف عنه خطيئة.

وكل ما ذكرته الميتافيزيقا عن تجربة الوجود حتى نحافظ على جوهره، وكل ما ذكرته سيكولوجية الميثولوجيا عن غريزة خاصة للمحافظة على النفس ما هو إلا تغطية لتأكيد العادة المستمر لذاتها. فالعادة طاقة تنتظم في مسالك معينة، وعندما تعوقها عن العمل فإنها تنتفخ لتصبح حنقاً وقوة انتقامية، وقولنا إن العادة أمر يطاع، وإن التقاليد تخلق القانون وإن القانون سيد الجميع، يستوي في النهاية مع قولنا إن العادة هي العادة. والانفعال تهييج ناتج عن صراع العادة أو فشلها، وإن التأمل هو تقريباً المجهود المؤلم الذي تحاول به العادات القلقة إعادة تكيفها. ومن المؤسف أن وستر مارك Westermarck في المجموعة الخالدة للحقائق التي توصل إليها والتي توضح ارتباط التقاليد بالأخلاق[٣]، لا يزال واقعًا تحت تأثير ما هو سائد من علم النفس الذاتي، لدرجة أنه يخطئ في تقرير قصده من تلك الحقائق، إذ أنه على الرغم من اعترافه بموضوعية التقاليد فإنه ينظر إلى حالات الاستياء الوجدانية والاستحسان على أنها مشاعر داخلية واضحة، أو حالات الشعور تكون سببًا في ظهور الفعال. وفي أثناء اهتمام وستر مارك بعزل منبع عقلي غير حقيقي للأخلاق أقام أساسًا عاطفياً غير حقيقي هو الآخر. وفي الحقيقة تنبع المشاعر والعقل من داخل العمل، وخرق التقاليد أو العادة هو مصدر كل استياء عاطفي في حين أن الاستحسان السافر هو عطف على الإخلاص للتقاليد التي تتمسك بها في الظروف الاستثنائية.

---

(٣) في كتابة «أصل الأفكار الخلقية وتطورها».

والذين يعترفون بمكان التقاليد في الأشكال الاجتماعية الدنيا يعتبرون وجودها بصفة عامة في المجتمع المتحضر مجرد بقاء. أو كما يقول سمنر Sumner إنهم يتخيلون أن الاعتراف بمكان التقاليد الثابت مساو لإنكار كل عقلية وكل مبدأ بالنظر إلى الأخلاق، ومسار لتأكيد القوى العمياء التعسفية في الحياة. وقد سبق أن تناولنا وجهة النظر هذه، التي تتغاضى عن حقيقة مقتضاها أن التعارض الحقيقي ليس بين العقل والعادة، بل بين «الروتين» والعادة السيئة وبين العادة الواعية أو العادة الفنانة. والتقاليد البربرية قد تكون معقولة، بمعنى أنها تتكيف حسب المطالب الاجتماعية واستعمالاتها، وقد تضيف الخبرة إلى مثل هذا التكيف معرفة شعورية به، وعندئذ تضاف التقاليد الخاصة بالفهم والإدراك إلى التقاليد السابقة.

والسداد بالنسبة للمواقف الخارجية، أو التكيف حسب الأهداف، يسبق سداد العقل، وهذا معناه أن نقول أنه في علم الأخلاق كما في علم الطبيعة يجب أن تكون الأشياء موجودة قبل أن ندركها، وأن القدرة العاقلة المدركة ليست هبة طبيعية ولكنها نتيجة التعامل مع أنواع موضوعية من التكيف والعلاقات، وهي وجهة نظر قد حرفت إلى المثالية الأفلاطونية وغيرها من المثاليات الموضوعية تحت تأثير معرفة الأشياء، بنظائرها. فإذا كان العقل هو مراقبة تكيف الأفعال حتى يصل إلى نتائج قيمة، فإنه ليس – على أي حال – مجرد انعكاس تافه للحقائق السابقة الوجود. بل هو حادثة جديدة لأنواع الإخلاص التي كانت عمياء في الماضي، وتمدنا باتجاه للنقد والبحث وتجعل الناس حساسين بالنسبة إلى وحشية التقاليد وإسرافها.

وبالاختصار تصبح تقاليد خاصة بالتوقع وبوجهة النظر، ومطلبًا فعالًا لكي تتمتع التقاليد الأخرى بالسداد. فالاستعداد التأملي ليس من صنع

الذات. ولا هو هبة الآلهة. وإنما يظهر هذا الاستعداد في ظروف استثنائية خلال التقاليد الاجتماعية؛ كما نلاحظ في حالة الإغريق، ولكنه عند تمام تكوينه يصبح تقليدًا جديدًا قادرًا على ممارسة أعظم التأثيرات ثورية في التقاليد الأخرى.

وهكذا كان الاهتمام المتزايد بالإدراك الفردي أو الذكاء في النظرية الأخلاقية إن لم يكن في التطبيق. فالتقاليد السائدة يتعارض بعضها مع بعض، وكثير منها غير عادل، وبدون النقد لا يصبح أحدها صالحاً لتوجيهنا في الحياة. وكان هذا كله هو الاكتشاف الذي بدأ به الفيلسوف الأثيني سقراط – عن وعي – البحث في النظريات الأخلاقية. ومع ذلك فسرعان ما ظهرت أزمة كانت تشكل مضمون كتابات أفلاطون الأخلاقية وهي: كيف يستطيع التفكير – وهو فردي – أن يصل إلى مستويات تكون صالحة للجميع، وبالتعبير الحديث تكون موضوعية؟ والحل الذي وجده أفلاطون أن العقل نفسه موضوعي عام عالمي، ويتخذ من الروح الفردية أداة له.

والنتيجة – على أي حال – كانت مجرد إحلال أخلاق ميتافيزيقية أو علوية محل أخلاقية التقاليد. فلو أن أفلاطون أمكنه أن يرى أن التأمل والنقد من مظاهر صراع التقاليد، وأن فحواهما ووظيفتهما إعادة تنظيم التقاليد وتكييفها، لأصبح مسلك النظرية الأخلاقية بعد ذلك مختلفاً للغاية، ولأمدتنا التقاليد بالأساس الموضوعي المادي المطلوب، ولعومل الإدراك الفردي أو الذكاء التأملي على أنه الآلة الضرورية للمبادأة التجريبية والاختراع الخلاق الذي يعيد تشكيل التقاليد.

سلطة المستويات الأخلاقية

وتواجهنا الآن صعوبة أخرى كموجة هائلة ترتفع لتبتلعنا، إذ يقال: إن اشتقاق المستويات الأخلاقية من التقاليد الاجتماعية هو بمثابة إخلاء الأخيرة من كل سلطة. فالأخلاق – كما يقال – تتضمن أن الحقيقة تابعة لاعتبارات المثل العليا، في حين تعمل وجهة النظر هذه على أن تكون الأخلاق ثانوية بالنسبة إلى الحقائق المجردة مما يساوي تجريد الأخلاق من كل قيمة أو ولاية. وهذا الاعتراض تسنده قوة تقاليد النظريين من علماء الأخلاق. وعندما تنكر وجهة النظر هذه، فإنها تهيئ نفسها لمساعدة الاتجاه الذي تهاجمه. ويقوم نقدها على فصل باطل بين المستويات المثالية والتقاليد؛ إذ أنها في الحقيقة تناقش وجود أحد احتمالين: إما أن تسبق المستويات المثالية التقاليد وتكسبها الصفة الأخلاقية، وإما أن تكون المستويات المثالية تابعة للتقاليد ونابعة منها وبذلك تكون مجرد نتائج جانبية عرضية. ولكن كيف يمكن تطبيق هذا على الناحية اللغوية؟ فالناس لم يقصدوا اختراع اللغة، إذ أنهم عندما بدأوا التحدث لم يدركوا أن لديهم موضوعات اجتماعية يتحدثون عنها، ولم تكن لديهم مبادئ لقواعد اللغة وصوتياتها يستطيعون بها تنظيم محاولاتهم لتبادل الأفكار. فهذه الأشياء كلها تأتي بعد الحقيقة ونتيجة لها؛ فاللغة تطورت عن ثرثرة لا تتميز بذكاء، وعن حركات غريزية تسمى إشارات وتحت ضغط الظروف. ومع ذلك فاللغة بمجرد وجودها هي لغة تقوم بعملها كلغة. وهي تقوم بعملها غير هادفة استمرار القوى التي خلقتها، بل تغييرها وإعادة توجيهها. فلها إذن أهمية فائقة لدرجة أننا نبذل عناية وجهدًا عظيمين في استعمالها. وعلى هذا ينشأ الأدب وينشأ بعد ذلك جهاز ضخم من القواعد والبلاغة والمعاجم والنقد الأدبي والعرض والتلخيص والمقالات وما ينتج اتفاقاً من أدب. وتصبح التربية والتعليم المدرسي ضرورة

والعلم غاية. وبالاختصار عندما تنشأ اللغة تواجه حاجات قديمة وتفتح إمكانيات جديدة، وتخلق مطالب يصبح لها تأثيرها. ولا يقتصر هذا التأثير على الحديث والأدب ولكنه يمتد إلى الحياة العامة في تبادل الأفكار والتوجيه والتعليم.

وما يصدق على اللغة كمؤسسة اجتماعية يصدق بالنسبة لجميع المؤسسات الاجتماعية الأخرى؛ فالحياة الأسرية، والملكية، والأشكال القانونية، والكنائس والمدارس، وأكاديميات الفنون والعلوم لم تظهر إلى الوجود أهدافاً محددة، ولم ينظم خلقها مبادئ محددة للحق والعدل، ومع ذلك فقد صاحب تطور كل مؤسسة اجتماعية مطالب وتوقعات وقواعد ومستويات وليست هذه كلها مجرد زخارف للقوى التي سببتها، وتجميلات تافهة لمناظرها وإنما هي قوى جديدة تعيد التكوين وتفتح آفاقًا جديدة للمحاولة وتفرض مشاق جديدة. وبالاختصار هي الحضارة والثقافة والأخلاق.

وما زال السؤال يتردد: ما هي سلطة هذه المستويات والأفكار التي تكونت بهذه الطريقة؟ ما هي سلطتها علينا؟ وهذا السؤال من ناحية لا يمكن الإجابة عنه، بمعنى أنه لا يمكن الإجابة عنه مهما كان أصل الإلزام والولاء الخلقي، ومهما كانت الضمانات التي يقدمانها. لماذا إذن نستمع إلى الحقائق المثالية الميتافيزيقية والعلوية حتى ولو سلمنا بأنها خالقة المستويات الأخلاقية، لماذا أقوم بهذا العمل إذا كنت أميل إلى القيام بعمل آخر؟ وأي سؤال أخلاقي يمكن أن ينحصر في هذا السؤال إذا ما اخترنا ذلك ولكن بالمعنى الأمبيريكي «التجريبي» تكون الإجابة عن هذا السؤال بسيطة: السلطة هي سلطة الحياة. لماذا نستخدم اللغة ونخصب الأدب ونكتسب العلم وننميه؟ ولماذا نحافظ على الصناعة ونسلم بما يحدثه الفن من تهذيب ورقة؟

توجيه هذه الأسئلة يساوي توجيه هذا السؤال: لماذا نحيا؟ والإجابة الوحيدة عن هذا السؤال أنه إذا كان لا بد للإنسان أن يحيا فإنه يجب أن يحيا حياة جوهرها كل هذه الأشياء. والسؤال الوحيد الذي له معنى والذي يمكن توجيهه هو كيف نستعمل هذه الأشياء وكيف تستعملنا هي ولا يكون السؤال هو ما إذا كنا سنستعمل هذه الأشياء. فالعقل والمبادئ الخلقية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نقذف بها وراء كل هذه الأمور لأن العقل والخلق ينبعان منها. ولكن العقل والخلق ينموان فيها، كما ينموان منها، ويوجدان كجزء منها، ولا يستطيع أحد أن يتخلص منها إذا ما أراد ذلك. ولا يمكنه أن يهرب من مشكلة كيف يعيش هذه الحياة حيث إنه على أي حال يجب أن يعيشها بطريقة أو بأخرى، وإلا كان عليه أن يتخلى عنها ويغادرها.

وبالاختصار فالاختيار لا يكون بين سلطة خارج التقاليد وأخرى داخلها، وإنما يكون الاختيار بين اكتساب الكثير من التقاليد ذات المغزى والمشحونة بالذكاء وبين اكتساب القليل منها.

ومن الغرابة أن نجد أن النتيجة العملية الأساسية لرفض الاعتراف بارتباط التقاليد بالمستويات الأخلاقية هي أن نؤله تقليدًا معيناً ونعتبره سرمديًا لا يتغير وفوق النقد والمراجعة. وهذه النتيجة ضارة، ويتضح ضررها خاصة في أوقات التغير الاجتماعي السريع، لأنها تؤدي إلى الفصل بين المستويات الاسمية، التي تصبح متصنعة غير مجدية بقدر ما يضفي عليها من تنظيم نظري، والعادات الواقعية التي يجب أن تدخل في اعتبارها الظروف الحاضرة. وهذه التفرقة تنبت الفوضى.

فالفوضى والاضطراب لا يمكن من الناحية العملية احتمالهما ويكون من نتيجتهما ظهور سلطة جديدة من نوع أو آخر. واضطراب الأساس الفيزيقي للحياة وأمنها اضطراباً كاملاً على هذا الوضع كما يحدث نتيجة للأوبئة والمجاعات يمكن أن يقذف بالمجتمع في أتون الفوضى التامة. ولا يتمكن أي قدر من التغير الفكري أن يزعج الصفة الرئيسية للتقاليد والأخلاق. وعلى ذلك لا تكون الراحة الأخلاقية العامة – فحسب – هي الخطر الأعظم الذي ينتج عن محاولة الاحتفاظ بدوام المستويات القديمة وعدم تغيرها في فترة التغير الاجتماعي، وإنما يكون الخطر الأعظم كذلك هو الصراع الاجتماعي؛ صراع لا تستطيع المستويات والأهداف الأخلاقية إنهاءه. وهذه أعظم أشكال حرب الطبقات خطورة.

صراع الطبقات

والطبقات المنعزلة تكون تقاليدها الخاصة بها، أي تكون أخلاقها العملية الخاصة بها. وما دام المجتمع في أساسه جامدًا فإن هذه المبادئ المختلفة والأهداف السائدة لا تصطرع فيما بينها، بل تعيش جنبًا إلى جنب في مختلف الطبقات.

فهناك القوة والعظمة والفخامة والإيمان المتبادل، وهنا الجد والطاعة والتقشف والتواضع والاحترام: فضائل للنبلاء، وفضائل للشعب. وهنا نجد النشاط والشجاعة والطاقة والعمل وهناك نجد الخضوع والصبر والجاذبية والإخلاص الشخصي؛ فضائل للذكر، وفضائل للأنثى. ولكن الحركة تغزو المجتمع، والحرب والتجارة، والارتحال والاتصال، والاحتكاك بأفكار ورغبات الطبقات الأخرى. والمخترعات الجديدة في الصناعة الإنتاجية تهز التوزيع

الموجود للتقاليد فتذوب العادات الجامدة. ويمزج هذا الفيضان بين الأشياء التي كانت منفصلة في يوم من الأيام.

وكل طبقة من الطبقات الاجتماعية متأكدة تمامًا من صحة أهدافها، ولذلك لا يعتريها الشك في وسائل تحقيقها. فجانب يعلن أن الغاية القصوى في النظام – أي النظام القديم الذي يساعد على تحقيق مصالحه الخاصة. ويعلن الجانب الآخر عن حقوقه في الحرية، ويطابق بين العدل وبين مطالبه المتضمنة. ومعنى هذا أنه ليست هناك أرض مشتركة، وفهم أخلاقي مشترك، ولا معيار مشترك يلجئون إليه.

ويحدث الآن مثل هذا الصراع بين الطبقات التي تملك وبين أولئك الذين يعتمدون أساسًا على أجرهم اليومي، ويحدث بين الرجال والنساء، وبين الشيوخ والشباب، وكل يلجأ إلى المستوى الذي وضعه لنفسه عن الحق، وكل يعتقد أن الآخر عبد لرغباته الشخصية ولنزواته وعناده. ولقد أثرت هذه الحركة في الشعوب كذلك. فالشعوب والأجناس تواجه بعضها البعض، وكل متمسك بمستوياته التي لا تقبل التغيير. ولم يحدث من قبل في التاريخ مثل هذه الفرص المتعددة للاتصال والاختلاط. ولم يحدث من قبل مثل هذه الفرص المتعددة للصراع التي يكون لها مغزى كبير عندما يشعر كل من الجانبين أن المبادئ الأخلاقية تقف إلى جانبه. فالتقاليد التي لها علاقة بالماضي؛ والعواطف التي تشير إلى المستقبل، كل يمضي في طريق خاصة به. وتعتبر مطالب كل جانب مطالب الجانب الآخر اعتداءً متعمدًا على المبادئ الأخلاقية، ومظهرًا من مظاهر مصلحته الخاصة أو تعبيرًا عن قوة أعلى. والذكاء الذي هو الرسول الوحيد للتقريب بينهما يقبع في أرض بعيدة مليئة بالمجردات، أو يأتي في أعقاب الحادثة ليسجل الحقائق التي تمت.

الفصل السادس

العادة وعلم النفس الاجتماعي

انعزال الفردية

لقد حاولت المناقشة السابقة أن توضح لماذا كان على نفس العادة علم نفس موضوعيًا اجتماعيا؛ فالعمل المنظم المستقر لا بد أن يحتوي على تكيف من جانب الظروف المحيطة، أي لا بد أن يتضمن هذه الظروف. والظروف المحيطة التي تهم الجنس البشري مباشرة هي الظروف التي شكلتها مناشط الأفراد الآخرين. وهذه الحقيقة تزداد أهميتها وتصبح أساسية إذا ما نظرنا إلى حقيقة الطفولة – حقيقة أن كل فرد إنساني يبدأ حياته وهو معتمد كل الاعتماد على الآخرين، وبذلك تكون النتيجة الخالصة أن ما يوصف بالفردية في السلوك والعقل ليس معرفة أولية أصلية على عكس ما تقول به النظرية التقليدية.

ومما لا شك فيه أن الفردية الفيزيقية أو الفسيولوجية تلون دائماً النشاط الذي يستجيب به الفرد، وبذلك تغير من الشكل الذي تفترضه التقاليد في صورها الفردية. وتتضح هذه الصفة في الشخصيات القوية الفعالة، ولكن الشيء المهم هنا أن نلاحظ أنها صفة للعادة وليست عنصرًا أو قوة منعزلة عن تكيف البيئة، وقادرة على أن توصف بالعقل الفردي المنفصل. ويبدأ علم النفس القديم، مع ذلك، من هذه البداية تماماً – من افتراض مثل هذه العقول المنفصلة. ومهما كان اختلاف المدارس المتنوعة في تعريفاتها للعقل فإنها تتفق في هذه الفرضية من فصل وأسبقية. وبهذا يضطرب علم النفس الاجتماعي نتيجة

المجهود الذي يبذل للنظر إلى حقائقه في ضوء اصطلاحات مميزة لعلم النفس القديم، إذ أن الشيء المميز لعلم النفس الاجتماعي أنه يهمل ذلك النوع من علم النفس القديم.

وعلم النفس التقليدي الخاص بالشعور والعقل والروح الأصلية المنعزلة هو في الحقيقة انعكاس للظروف التي تفصل الطبيعة الإنسانية عن علاقاتها الطبيعية الموضوعية. وهي تتضمن أولًا فصل الإنسان عن الطبيعة، ثم فصل كل إنسان عن رفقائه. وفصل الإنسان عن الطبيعة يتضح تمامًا في الفصل بين العقل والجسم حيث إنه من الواضح أن الجسم جزء مرتبط بالطبيعة، وهكذا تعتبر أداة العمل ووسيلة استمرار تغييره، ونقل النشاط القديم المتراكم إلى النشاط الجديد؛ تعتبر دخيلاً غامضًا أو مصاحبة مشابهة غامضة، ومن الإنصاف أن نقول إن علم نفس الشعور المستقل المنفصل بدأ كتشكيل عقلي لتلك الحقائق الأخلاقية التي نظرت إلى أهم نوع من العمل على أنه مسألة خاصة، أي إنه شيء نقوم به وينتهي في الشخصية ملكًا فرديًا خالصًا. والاهتمامات الدينية والميتافيزيقية التي أرادت أن تعيش المثل العليا في ميدان منفصل اتفقت في النهاية مع الثورة العملية ضد ما هو سائد من تقاليد ومؤسسات اجتماعية حتى تستمر الفردية السيكولوجية السائدة. ولكن هذا التشكيل العقلي للحقائق الأخلاقية (وقد ظهر تحت اسم العلم) قد استجاب لهذا الموقف حتى يؤكد الظروف التي نشأ منها، ولكي يحول حق التشكيل، من حقيقة تاريخية إلى حق ضروري. ومبالغته في الفردية هو إلى درجة بعيدة استجابة تعويضية للضغط الناتج عن جمود المؤسسات الاجتماعية.

ظهور حركات جديدة

والنظرية الأخلاقية التي تأثرت إلى درجة بعيدة بالنظرية السيكولوجية السائدة لا بد لها أن تؤكد حالات الشعور والحياة الداخلية خاصة على حساب فعال لها معناها العام تتضمن وتحتم العلاقات الاجتماعية. وعلم النفس المؤسس على العادات (وعلى الغرائز التي تصبح عناصر مكونة للعادة بمجرد استعمالها) يركز انتباهه – على عكس ذلك – على الظروف الموضوعية التي تتشكل فيها العادات وتؤدي عملها. وقيام علم نفس العادات في الوقت الحاضر، ثائرًا على علم النفس التقليدي القديم، مظهر له دلالة أخلاقية؛ إذ هو احتجاج ضد عبث علم نفس الإحساسات والصور والأفكار الواعية كأداة لفهم ومعالجة الطبيعة البشرية معالجة عملية، إذ يعرض إحساسًا بالحقيقة في إصرارها على الأهمية البالغة للقوى اللاشعورية، لا في تحديد السلوك السافر فقط ولكن أيضًا في تحديد الرغبة والحكم والاعتقاد والمثاليات.

ومع ذلك فكل حركة أو احتجاج أو رد فعل إنما نقبل في العادة بعض المبادئ التي يقوم عليها الوضع الذي تثور ضده، وعلى هذا فأكثر أشكال علم نفس العيادات انتشارا هي تلك التي ترتبط بمؤسسي التحليل النفسي، وتبقي على الرأي الذي يقول بأن هناك ميداناً نفسياً منفصلاً أو قوة نفسية منفصلة، ويضيفون عبارة إلى ذلك تشير إلى حقائق على جانب عظيم من الأهمية وتساوي الاعتراف العملي باعتماد العقل على العادة، والعادة على الظروف الاجتماعية. وهذه العبارة هي وجود «اللاشعور» وقيامه بعمله، ووجود العقد النفسية نتيجة الأعمال والصراع مع الغير، ووجود الرقيب الاجتماعي. ولكنهم لا يزالون يتعلقون بفكرة ميدان نفس منفصل، ولذلك فهم في الحقيقة يتحدثون عن شعور لا شعوري، وبذلك تختلط حقائقهم من الناحية النظرية بباطل علم

نفس الشعور الفردي الأصلي الأولي، كما يحدث لمدرسة علماء النفس الاجتماعيين في ميدانهم. وهذه التفسيرات الصناعية الشاقة، مثلها في ذلك مثل ما هو موجود علم النفس الاجتماعي من عقل جماعي صوفي، وشعور جماعي وروح جماعية، ترجع جميعها إلى الفشل في البدء بحقائق العادة والتقاليد.

إذن ما الذي نعنيه بالعقل الفردي، بالعقل على أنه مفرد؟ وفي الحقيقة لقد سبق أن ذكرنا إجابة عن هذا السؤال. فصراع العادات يطلق المناشط الاندفاعية التي تحتاج كي تعبر عن نفسها إلى تغيير العادة والتقاليد والعرف. وما كان في البداية لونًا مفردًا، أو صفة مفردة لنشاط العادة، قد تجرد وأصبح مركزًا للنشاط هادفًا إلى إعادة تشكيل التقاليد وفق رغبة رفضت في الموقف المباشر، وشعر الفرد أنه صاحبها وأنها جزء منه وملك له، وذلك عن مقاومته للبيئة مقاومة جزئية. وهذه العبارات العامة والغامضة بالضرورة ستتحدد وتتضح فيما يتلو ذلك من مناقشة لموضوع الدافع والذكاء. لأن الدافع عندما يعمل قاصدًا تأكيد نفسه ضد التقاليد السائدة فإن هذا يكون بداية الفردية في العقل. وهذه البداية تتطور وتتحد مع الملاحظات والأحكام والمخترعات التي تحاول تغيير البيئة حتى يتمكن الدافع المختلف المنحرف نتيجة لذلك من أن يتجسد في العادة الموضوعية.

الجزء الثاني

مكان الدافع من السلوك الإنساني

الفصل الأول

الدافع وتغيير العادات

الاهتمام الحاضر بالغرائز

إذا نظرنا إلى العادات على أنها مناشط منظمة نجدها مناشط ثانوية ومكتسبة، وليست فطرية وأصلية؛ إذ هي تنبع من المناشط غير المكتسبة بالتعليم والتي تكون جزءًا مما يوهبه الإنسان عند ولادته. وترتيب الموضوعات بالشكل الذي اتبعناه في المناقشة قد يدعو إلى التساؤل: لماذا يجب أن نناقش ما هو مشتق؟ وبالتالي ما هو صناعي في السلوك قبل أن نناقش ما هو فطري وطبيعي ولا بد منه؟ لماذا لم نبدأ بفحص تلك المناشط الغريزية التي نعتمد عليها في اكتساب العادات؟

وهذا التساؤل طبيعي ولكنه يؤدي إلى تناقض؛ فالمكتسب من السلوك هو الفطري، والدوافع رغم أنها سابقة من الناحية الزمنية فإنها ليست كذلك في الواقع؛ إذ هي ثانوية ومعتمدة على غيرها. وما يبدو من تناقض في التعبير يخفي حقيقة مألوفة لنا؛ ففي حياة الفرد يحدث النشاط الغريزي أولًا ولكن الفرد يبدأ حياته كطفل، والأطفال كائنات حية تعتمد على غيرها، إذ لا يمكن أن يستمر نشاطهم أكثر من عدة ساعات ما لم يساعدهم الكبار عن طريق عاداتهم التامة التكوين. والأطفال مدينون للكبار بأكثر من مجرد إنجابهم، وبأكثر من مجرد إمدادهم بالطعام وبالحماية المستمرين اللازمين للمحافظة على حياته؛ إذ هم مدينون للكبار بالفرص التي تتاح لهم للتعبير عن نشاطهم الفطري بطرق لها

معنى. وحتى لو تمكن النشاط الفطري – بمعجزة من المعجزات – من الاستمرار دون أن يتلقى مساعدة من مهارات الكبار المنظمة ومن فنهم، فلن تكون له قيمة على الإطلاق لأنه يكون مجرد أشياء مختلطة دون تمييز.

وبالاختصار فإن معني المناشط الفطرية ليس فطريًا ولكنه مكتسب؛ إذ أن هذا المعنى يعتمد في وجوده على التفاعل مع وسط اجتماعي ناضج. فالغضب في حالة النمر أو الصقر هو بمثابة نشاط حيوي مفيد، بمثابة هجوم ودفاع، وفي حالة الفرد الإنساني لا يكون له معنى – كهبة ربح على كومة طين – دون اتجاه مكتسب نتيجة لوجود الأفراد الآخرين ودون استجاباتهم له. ويصبح مجرد تشنجات فيزيقية أو انفجارا مشتتًا أعمى لطاقة مبددة، فهو يكتسب صفته ومعناه عندما يصبح كآبة مكتومة، أو مقاطعة مزعجة أو غيظًا شديدًا، أو انتقاما دمويًا، أو سخطًا ملتهبًا. ورغم أن جميع هذه المظاهر لها معنى وتنبع من استجابات فطرية أصلية للمثيرات، فإنها تعتمد أيضًا على ما يستجيب به الآخرون من سلوك. وجميع هذه المظاهر وغيرها من المظاهر الإنسانية المشابهة للغضب، ليست دوافع نقية، وإنما هي عادات قد تشكلت نتيجة الاتصال بالآخرين ممن لديهم عادات بالفعل يستعملونها في معاملاتهم التي تجعل من الانطلاقة الفيزيقية العمياء غضبًا له معنى.

وبعد أن أهمل علم النفس الحديث الدوافع لمدة طويلة متجهًا إلى الإحساسات فإنه يتجه في الوقت الحاضر إلى أن يبدأ بقائمة للمناشط الغريزية ووصف لها. وهذا تقدم لا شك فيه، ولكنه عندما يحاول شرح الأحداث المعقدة في حياتنا الخاصة والعامة بالرجوع المباشر إلى هذه القوى الفطرية، فإن الشرح يصبح قسريًا ومبهمًا. فهو يشبه قولنا: البرغوث والفيل، وشجر البرتقال

وأشجار الغابة، والأرنب الجبان والذئب الجشع، والنبات ذو الزهرة المعتمة والنبات ذو الزهرة المتألقة، كلها جميعًا نتيجة الاختيار الطبيعي.

وقد تكون هذه العبارة صحيحة في ناحية من النواحي، ولكن إلى أن نعرف الظروف البيئية الخاصة التي حدث في ظلها هذا الاختيار للكلمات فإننا لا نفهم شيئًا منها على الإطلاق. ولذلك فإننا نحتاج إلى معرفة الظروف الاجتماعية التي قامت بتربية المناشط الأصلية فحولتها إلى استعدادات محددة لها مغزى قبل أن نستطيع مناقشة العامل السيكولوجي في المجتمع، وهذا هو المعنى الحقيقي لعلم النفس الاجتماعي.

ويبدو أن كل عمل قد سمحنا به، بل وأثنينا عليه، في وقت ما ومكان ما على سطح الكرة الأرضية. ما هي إذن أسباب هذا التنوع الضخم في المؤسسات الاجتماعية (بما فيها القوانين الأخلاقية)؟ فمن الناحية العملية مجموعة الغرائز القطرية هي هي في كل مكان، فإذا ما بالغنا ما استطعنا في الاختلافات الفطرية بين البتاجونيين وبين الإغريق، وبين الهنود الأمريكيين وبين الهندوكيين، وبين البوشمن وبين الصينيين، فإن اختلافاتهم الأصلية لا يمكن مقارنتها بالاختلافات المتعددة الموجودة في التقاليد وفي الثقافة. وحيث إن مثل هذا التنوع لا يمكن إرجاعه إلى شيء أصلي واحد فإن تطور الدافع الفطري يجب أن نقرره على أساس عادات مكتسبة، لا أن نقرر نمو التقاليد على أساس الغرائز.

فالتضحيات الإنسانية العامة التي قدمتها بيرو Peru، ورقة جانب سانت فرانسيس St. Francis وقسوة القراصنة، وحب الإنسانية والخير عند الأمريكى هوارد Howard، وانتحار الزوجة الهندوكية فوق جثة زوجها، وطقوس

العذراء، ورقصات الحرب والسلم عند الكومانشي والنظم البرلمانية عند البريطانيين، وشيوعية ساكني جزائر البحر الجنوبي واقتصاد الأمريكيين في إقطاعياتهم الحرة، وسحر رجل الطب، وتجارب الكيماوي في معمله، واستسلام الصينيين، والعسكرية العدوانية في روسيا القيصرية، والملكية عن طريق الحق المقدس، وحكومة الشعب؛ هذا التنوع الذي لا حصر له العادات التي أوردنا قائمة عشوائية لبعضها، تنبع عملياً من نفس المجموعة الرئيسية للغرائز الفطرية.

وقد يكون أمرًا سارًا أن نستطيع التقاط وانتقاء التعاليم والسجايا التي ترغب فيها ونعزوها للطبيعة البشرية، ثم نعزو الباقي للشيطان، أو أن نعزو ما نرغب فيه إلى طبيعتنا البشرية، وما نكره إلى طبيعة الأجانب الذين نحتقرهم على أساس أنهم ليسوا في الحقيقة «أصليين» على الإطلاق. ويبدو الأمر أكثر بساطة إذا استطعنا أن نشير إلى تقاليد معينة قائلين إنها النتائج التي لا زيف فيها لغرائز معينة، في حين ننسب تلك التنظيمات الاجتماعية الأخرى نفسها إلى دوافع أخرى. ومثل هذه الطرق ليست عملية، فالمخاوف الأصلية وأنواع الغضب والحب والكراهية تعرقلها التعاليم الأخرى. وما نحتاج إلى معرفته هو: كيف تغيرت الذخيرة الفطرية عن طريق التفاعل مع البيئات المختلفة؟

الدوافع كوسائل لإعادة التنظيم

ومع ذلك، فمن المسلم به أن النشاط الأصلي غير المكتسب بالتعليم له مكانه المميز وأهميته البالغة في السلوك؛ فالدوافع هي المحاور التي تدور حولها عملية إعادة تنظيم النشاط تنظيمًا جديدًا، وهي أيضًا عوامل التغير إذ أنها تكسب العادات القديمة اتجاهات جديدة، وتغير من صفاتها. ولذلك عندما نهتم بفهم التغير والتطور الاجتماعي، أو عندما نهتم بمشروعات الإصلاح فردية أو

جمعية، فإن دراستنا يجب أن تكون تحليلاً للميول الفطرية؛ فالاهتمام بالتقدم والإصلاح هو في الحقيقة سبب تطور الاهتمام العلمي بالطبيعة الإنسانية الفطرية تطورًا كبيرًا في الوقت الحاضر. فإذا ما بحثنا عن سبب غفلة الناس لفترة طويلة عن وجود غرائز قوية مختلفة في طبيعة الإنسان، لوجدنا النتيجة في عدم وجود مفهوم للتقدم المنظم. ومما يصعب تصديقه أن علماء النفس اختصموا فيما إذا كان اختيارهم يجب أن يكون بين أفكار فطرية وبين عقل فارغ سلبي كالشمع. ويبدو أن نظرة إلى الطفل توضح أن الحقيقة لا تكمن في أي من القولين، ويبدو من الواضح طغيان الاتجاه إلى المناشط الفطرية الخاصة. ولكن حبس الحقائق بهذه الطريقة دليل على نقص الاهتمام بما يمكن عمله مع الدوافع، وهذا يرجع بدوره إلى نقص الاهتمام بتغيير المؤسسات الحالية. وليس من محض المصادفة أن أصبح الناس يهتمون بسيكولوجية البدائيين والأطفال عندما بدأ اهتمامهم بالتخلص من المؤسسات الاجتماعية القديمة.

وإذا جمعنا بين الفردية التقليدية والاهتمام الحديث بالتقدم لاستطعنا أن نشرح لماذا أدى كشف الغرائز – مداها وقوتها – إلى أن يفكر كثير من علماء النفس في أن هذه الغرائز هي فوهة النافورة لجميع أنواع السلوك، وأنها تحتل مكانها قبل العادات لا بعدها. والتقليد الأصلي في علم النفس مؤسس على فصل الأفراد عن بيئاتهم. فالروح أو العقل أو الشعور، كان يعتقد أنها مكتفية بنفسها، ومغلقة على ذاتها، فإذا ما نظرنا إليها – في حياة الفرد – على أنها شيء كامل بذاته، فمن الواضح أن الغرائز تأتي قبل العادات. وإذا ما عممنا هذا الاتجاه الفردي حصلنا على فرضية أن كل التقاليد وكل الفترات المهمة في حياة الأفراد، يمكن إرجاعها مباشرة إلى عمل الغرائز.

وكما سبق أن لاحظنا، إذا أمكن عزل فرد بهذا الشكل مع أسبقية الغريزة لواجهته حقيقة الموت. فالدوافع البدائية المبعثرة عند الطفل لا تتعاون لتصبح قوى مفيدة إلا من خلال الاعتماد على الآخرين اجتماعياً والاشتراك معهم. فدوافع الفرد هي نقط الابتداء لتشرب معارف ومهارات من يعتمد عليهم ممن هم أكثر نضجاً، وهي كذلك حواسنا التي نرسلها لجمع الغذاء الذي نحتاج إليه من التقاليد، والتي تجعل من الطفل في الوقت المناسب فردًا قادرًا على العمل المستقل، وهي الوسائل لتحويل القوة الاجتماعية الحالية إلى قدرة فردية، وهي وسائل النمو المعدل.

فإذا ما تغاضينا عن علم النفس الفردي – وهو علم يستحيل وجوده – لوصلنا إلى حقيقة أن المناشط الفطرية هي أدوات التنظيم الجديد والتكيف الجديد؛ فالدجاجة تسبق البيضة، ومع ذلك فهذه البيضة بذاتها يمكن أن ننظر إليها على أنها كذلك حتى تغير من نوع الدجاج في المستقبل.

الفصل الثاني

مطاوعة الدافع

الدافع والتربية

من الواضح أن الدافع في حالة الصغير هي نقاط عظيمة المرانة للبدء في المناشط التي تتنوع حسب الأساليب المختلفة. فأي دافع يمكن أن ينتظم في أي استعداد وفقًا للطريقة التي يتفاعل بها مع الظروف المحيطة. فالخوف قد يتحول إلى جبن تام، وإلى حذر حكيم، وإلى احترام الرؤساء، وإلى تقدير الزملاء. أو قد يتحول إلى وسيلة للموافقة الساذجة على الخرافات السخيفة، أو وسيلة للشك الحريص. فالرجل قد يخاف أساسًا من أرواح أجداده، ومن الموظفين الحكوميين. وقد يخاف من إثارة معارضة مرافقيه، أو من أن يخدع، وقد يخاف من الهواء النقي، أو البلشفية. وتتوقف النتيجة الواقعية على: كيف يدخل دافع الخوف مع غيره من الدوافع في نسيج واحد؟ ويتوقف هذا بدوره على ما تمدنا به البيئة الاجتماعية من مخارج ومن حواجز..

وعلى وجه التحديد يبدأ المجتمع الإنساني من جديد، أي إنه يمر بعملية تجديد، وإن استمرار وجوده لا يكون إلا عن طريق التجديد. ونحن نتحدث عن شعوب جنوب أوروبا على أنها شعوب لاتينية، وتختلف لغاتهم الحالية كثيرًا بعضها عن بعض، كما تختلف جميعها عن اللاتينية – وهي اللغة الأم. ومع ذلك فلم يحدث أبدًا أن كانت أحداث هذا الاختلاف اللغوي قصدًا أو أمرًا واضحاً، ولكن الأفراد كانوا يقصدون استمرار التحدث باللغة التي يسمعونها من الكبار،

مفترضين أن هؤلاء الكبار كانوا ناجحين. وهذه الحقيقة يمكن أن ترمز إلى ما يكون في العادة من قدرة على إعادة التكوين، وذلك لأن العادات لا يمكن أن تنتقل أو أن تستمر إلا خلال وسط من المناشط البدائية للصغير، أو خلال الاتصال بأشخاص ذوي عادات مختلفة.

وهذا التغير المستمر في معظمه لا شعوري وغير متعمد، ولقد نجح النشاط غير الناضج النامي في تغيير نشاط الكبار المنظم، وقد حدث هذا عرضًا وسرًا. ولكن مع بزوغ فجر فكرة التحسن والتقدم وظهور الاهتمام باستعمال الدافع استعمالا جديدًا نما شعور بما يمكن أن نصل إليه – بمعالجة دوافع الصغار معالجة إنسانية مقصودة – في خلق مجتمع جديد في المستقبل تتغير فيه الأهداف والرغبات، وهذا هو معنى التربية؛ إذ أن التربية الإنسانية الحق تتكون من توجيه ذكي للمناشط الفطرية في ضوء إمكانيات وضروريات الموقف الاجتماعي، ولكنه في معظم الأحيان يقدم الكبار تدريب أكثر مما يقدمون تربية؛ إذ أنهم يرغبون في آلية النشاط الاندفاعي الملون غير الناضج حسب نمط ثابت لعادات الكبار الفكرية والعاطفية. واجتمع الرضا المحبب إلى النفس والجبن عند مواجهة الجديد، وكان تأثيرهما قوياً حتى إنهما لم يسمحا للدافع غير الناضج أن يمارس إمكانياته التنظيمية. إذ أنه من النادر أن يدعي الجيل الصغير دقاً صريحاً على أبواب تقاليد الكبار، وأندر من النادر أن يدعي هذا الجيل الصغير إلى القضاء على مظاهر الوحشية وعدم المساواة المقررة في عادات الكبار، وذلك عن طريق تربية أفضل. فكل جيل جديد يزحف خلسة وهو مغمض العينين من خلال الثغرات التي تتاح له والتي تكون قد تركت مفتوحة عفواً، وإذا لم يفعل ذلك طبعته التقاليد بطابعها القديم.

وقد لاحظنا الآن كيف انحرفت المطاوعة الأصلية وكيف استغلت القابلية للتعلم استغلالا دنيئًا، فقد استغلت هذه المطاوعة، لا على أنها القدرة على التعلم بحرية وسخاء، ولكن على أنها الرغبة في تعلم تقاليد الرفاق الكبار، وعلى أنها القدرة على تعلم تلك الأشياء المعينة التي يرغب ذوو القوة والسلطان في تعليمها دون غيرها من الأشياء، ولم تمنح القدرة الأصلية على التغير الفرصة العادلة حتى تعمل – وهي أمينة – على تحقيق حياة إنسانية أفضل، ولكننا أثقلنا كاهلها بالعرف وانحرفنا بها في سبيل راحة الكبار، فأصبحت من الناحية العملية مساوية لإنكار الابتكار، وبالتالي مطابقة مرنة لما تشتمل عليه من آراء الآخرين.

ونتيجة لذلك أصبحت المطاوعة مساوية للقدرة على التقليد، بدلًا من أن تكون مساوية للقدرة على إعادة تكوين العادات القديمة وعلى الخلق من جديد. وأصبحت المطاوعة والابتكار مفهومين متعارضين، وأغفل أثمن مكون للمطاوعة، وهو القدرة على تكوين عادات الحكم المستقل والمبادأة الخلاقة، لأن هذه القدرة تحتاج إلى مطاوعة أكثر كمالًا واتساعا حتى تستطيع تشكيل عادات مرنة يمكن إعادة تكييفها بسهولة مما يحتاج إليه اكتساب تلك العادات التي تنقل أساليب الآخرين نقلًا جامدًا.

وبالاختصار فإنه من بين المناشط الفطرية لدى الصغير ما يعمل على المطابقة والتشرب والتقليد المحكم، ومنها ما يعمل على التنقيب والكشف والخلق، ولكن تقاليد الكبار ركزت كل اهتمامها في الاحتفاظ بالميول التي تؤدي إلى التشابه وتقويتها، وفي معارضة كل ما يؤدي إلى التغير والاستقلال، وهكذا تحبس عادات الفرد النامي – نتيجة الحقد – داخل حدود الكبار، وبذلك يذلل الكبار هذه الابتكارية التي نسر لوجودها عند الطفل، ويجبر على عبادة

المؤسسات والشخصيات مع انعدام بعد النظر والملاحظة الفاحصة والتفكير الحر.

وفي فجر الحياة الأولى تشكلت مجموعات من العقل دون تفكير يقظ، ولا تزال هذه المجموعات باقية ومسيطرة على العقل الناضج. ويتعلم الطفل أن يتجنب الهزة التي قد تصيبه نتيجة معارضة قد تكدره، فيتعلم أسلم الطرق للخلاص وأسهلها، ويتعلم التظاهر بالموافقة على التقاليد التي تكون في مجموعها سراً بالنسبة إليه حتى يستطيع أن يشق طريقه الخاصة به. ومعنى ذلك كله أن يستعمل بعض الدوافع الطبيعية دون أن يثير معارضة ذوي السلطان. وبينما لا يثق الكبار بذكاء الطفل، يفرضون عليه مطالب النوع من السلوك يحتاج إلى تنظيم عال من الذكاء. هذا إذا كان هذا السلوك ذكيًا على الإطلاق. ولقد استطاعوا القضاء على هذا التناقض بأن غرسوا في الطفل عادات «أخلاقية» تقوم على أكبر قدر من الحب العاطفي، وتقوم على تمسك الفرد بها تمسكًا جامدًا مع حد أدنى من الفهم والإدراك. وهذه العادات تغرس في الطفل قبل أن يستيقظ التفكير، بل وقبل أن يحين موعد ممارستها ممارسة يمكن تذكرها فيما بعد، فتتحكم في الفكر الواعي عندئذ. وهذه العادات عميقة الغور بعيدة الفهم، في الوقت الذي نحتاج فيه كل الاحتياج إلى الفكر النقدي في ميادين الأخلاق والدين والسياسة. وهذه «الطفليات» هي السبب في مجموعة السخافات التي تنتشر بين الناس ذوي الأذواق العقلية المختلفة. وهذه الأشياء التي خلفتها الأجيال الماضية هي السبب فيما يسميه دارس الثقافة «القديم المستمر» ولكن لسوء الحظ هذا القديم المستمر أكثر وأعم مما يمكن أن يصرح به الأنثروبولوجي أو المؤرخ؛ إذ أن إيراد قائمة بها قد يسبب طرد الفرد من مجتمع «محترم».

ومع ذلك فلا تعوزنا الإشارة إلى أن مناشط الطفولة والشباب التي لم تتشكل بعد تتضمن إمكانيات لحياة أفضل هنا وهناك للمجتمع وللأفراد على حد سواء. وهذا الإحساس الغامض هو الأساس لتوجيه الطفولة نحو مثل أعلى. فالطفولة بكل اندفاعها وترددها وإسرافها وتكتمها تقدم دليلاً واضحًا على أن الحياة يكون فيها النمو شيئًا عاديًا وليس أمراً شاذًا، والنشاط سروراً وليس عملاً، وتكوين العادات انتشارا للقوة وليس انكماشا لها. وقد يقع الصراع بين العادة والدافع، ولكن هذا الصراع هو في الحقيقة نضال بين عادات الكبار ودوافع الصغار. أما إذا حدث هذا الصراع للكبار كان بمثابة حرب أهلية تذهب فيها الشخصية أشلاء. ونحن نقيس «الخير» عند الأطفال بكمية المتاعب التي يسببونها للكبار، وهذا يعني طبعًا مقدار ما ينحرفون به من عادات الكبار وتوقعاتهم. ونحن نكفر عن خطيئتنا هذه بأن نحسد الأطفال على حبهم للخبرات الجديدة وعلى تصميمهم على استخلاص آخر ذرة من المعرفة عن كل موقف، وعلى عنايتهم الجادة بأشياء تبدو بالية بالنسبة إلينا.

ونحن نتصور فردوسًا في المستقبل، فيه نستجيب لكل حادثة في الحياة بنشاط وسخاء، تعويضًا للخشونة واطراد النسق اللذين يتصف بهما إصرارنا على العادات السائدة وتتناقض مثلنا العليا مع نفسها نتيجة اتجاهنا المفكك؛ فمن ناحية نحن نحلم بالحصول على الكمال وبالوصول إلى هدف نهائي تام ينتهي معه كل مجهود، وتصل فيه الرغبة والتنفيذ إلى اتزان كامل إلى الأبد، ونتطلع بذلك إلى شخصية راسخة يكون فيها الأشخاص شيئًا محبباً وثابتاً لا يتغير، وبذلك تصبح شخصية اليوم كما كانت بالأمس وإلى الأبد.

على أننا نعطف على مثل شجاعة إيمرسون Emerson عندما يعلن أننا نضرب بالاتساق عرض الحائط عندما يقف حائلًا بيننا وبين فرص الحياة الحاضرة، وبذلك نصل إلى النقيض لمثلنا الأعلى عن الثبات. وتحت ستار الرجوع للطبيعة نحلم بحرية رومانتيكية تكون فيها الحياة كلها مرنة بالنسبة للدافع، ومنبعًا مستمرًا للتلقائية المتحررة، وللإلهام الجديد، فتثور ضد كل تنظيم وضد كل جمود. فإذا أمكن للفكر الحديث والعاطفة الحديثة أن يهربا من هذا التقسيم للمثل العليا، فإن هذا يجب أن يحدث عن طريق استعمال الدافع المنطلق كوسيلة للتنظيم الجديد الثابت للتقاليد والمؤسسات الاجتماعية.

وبينما نجد أن الطفولة هي البرهان الواضح على تجدد العادة تجددًا لا يكون ممكنًا إلا عن طريق الدافع، نجد أن الدافع لا يتوقف أبدًا عن أن يلعب دور المجدد في حياة الكبار. فإذا ما توقف عن أداء هذا الدور تحجرت الحياة وركد المجتمع. والاستجابات الفطرية قد تكون في بعض الأحيان من الاتساع بحيث يتعذر نسجها في نمط هادئ للعادات. وفي الظروف العادية تبدو وكأنها قد ذللت لتطيع سيدها الآمر: التقاليد. ولكن الأزمات غير العادية نطلقها من عقالها في طاقة عنيفة همجية، تكون بمثابة إيضاح لسطحية السيطرة التي يتمتع بها الروتين. فالقول بأن الحضارة سطحية، وأن الإنسان المتوحش ما زال يعيش في أثواب الإنسان المتحضر هو اعتراف شائع بهذه الحقيقة. وفي اللحظات الحرجة للمؤثرات غير العادية يكون الاندفاع والانطلاق العاطفي للغرائز التي تسيطر على كل نشاط بمثابة برهان على سطحية التغيير الذي تمكنت العادة الجامدة من إحداثه.

وعندما تواجه هذه الحقيقة فيما تتضمنه من مغزى عام فإننا نواجه مظهراً لاستغلال الذكاء في تاريخ الإنسان لا يؤدي إلا إلى التشاؤم؛ إذ نعرف كيف أن

نقدم الإنسان كان في أقله نتيجة لاستغلال الذكاء، وكيف كان في معظمه نتيجة ثانوية للجيشان العاطفي العرضي. فنحن نحول المصادقة فيما بعد إلى احتياط ووقاية، وذلك لتبرير اهتمامنا بمؤسسة مميزة. وكان اعتمادنا على صراع الحروب وضغط الثورات وظهور الأبطال من الأفراد، وتأثير الهجرات الناتجة عن الحروب والمجاعات، ووصول المتبربرين لتغيير المؤسسات الاجتماعية السائدة، فبدلاً من أن نستغل الدافع العاطل لاستمرار إعادة التكوين انتظرنا حتى استطاعت مجموعة الضغوط أن تتوغل فجأة من خلال حواجز التقاليد.

ونحن نفترض أن الأفراد المسنين يموتون، وأن الشعوب القديمة تفنى تبعًا لذلك، ويعضد هذا الاعتقاد حقائق كثيرة من التاريخ. فعندما بتقدم العمر تكون النتيجة على ما يبدو هي الاضمحلال والزوال، وعندما يغزو قوم رحل غير متحضرين أقوامًا آخرين فإنهم يضيفون دمًا جديدًا وحياة جديدة، لدرجة أن التاريخ قد سمي بعملية إعادة البربرية.

وفي الحقيقة تشبيه الشعوب بالأفراد فيما يختص بالشيخوخة والموت تشبيه ناقص؛ فالشعوب تتجدد دائمًا بموت مؤسسيها المسنين، وبمولد أولئك الذين لديهم الشباب المتجدد بقدر ما يكون لدى الأفراد من شباب متجدد في أعظم يوم يمكن أن يفخر به شعبهم. والهرم لا يعتري الشعوب، بل ينقض على العادات. فمؤسسات الشعوب الاجتماعية تتحجر وتتجمد ويصيبها تصلب شرايين اجتماعي فيتلقف عملية الحياة السائرة ويدفع بها إلى الأمام بعض الشعوب التي لم تثقل كاهلها العادات الجامدة الشاقة. ولقد قارب المخزون من هذه الشعوب الجديدة على الانتهاء. وعملية تجديد الحضارة بهذه الطريقة الباهظة التكاليف لا نطمئن إلى الاعتماد عليها؛ إذ تحتاج إلى كشف طريقة لتجديد الحضارة من الداخل، حيث يصبح دوام الحضارة بالشكل العادي

متوقفًا على درجة تحرر الدافع ومرانة العادة حسب اتجاه الدافع نحو التغير. فعندما تكون التقاليد مرنة، ويتعلم الشباب على أنه شباب لا على أنه كبار لم ينضجوا بعد، فلن يهرم أي شعب من الشعوب.

وهناك دائمًا ذخيرة جيدة من الدوافع العاطلة والتي يمكن الاعتماد عليها. وعندما تبدو مظاهر هذه الدوافع العاطلة واستعمالاتها فجأة فإنها تسمى تغييرًا أو تجديدًا. ولكننا يمكننا أن نعتمد عليها باستمرار وفي تواضع. وفي هذه الحالة نسميها تعلمًا أو نمواً تربويًا. والتقليد الجامد ليس معناه أنه لا يوجد مثل هذا الدافع، ولكن معناه أننا لم نستغل مثل هذا الدافع استغلالاً عضويًا. فعندما تصبح التقاليد أكثر تحجراً وجمودًا يزداد عدد المناشط الغريزية التي لا تجد متنفسًا منتظمًا لها، وبذلك تنتظر فرصة التعبير عن نفسها في صورة غير منتظمة ولا متسقة. ولا تستطيع العادات «الروتينية» أن تعرض كل هذا التراخي؛ إذ أنها لا تصلح للتطبيق إلا عندما تكون الظروف واحدة أو عندما يتكرر حدوثها على وتيرة واحدة، وبذلك لا تصلح للجديد غير المألوف.

قوانين ثابتة

والقوانين الأخلاقية الجامدة التي تحاول وضع أوامر ونواه محددة لكل مناسبة في الحياة، تتحول في الحقيقة إلى تراخ وتفكك. انشر الوصايا العشر أو أي عدد آخر من الوصايا، بما تستطيع من تفسير عبقري، ومع ذلك فستقع الأفعال التي لا تجد لها توجيهًا في هذه الوصايا. ولا تستطيع أية قوانين لائحية محكمة أن تتضمن مختلف المواقف، ولا أن تمنع الحاجة إلى التفسيرات الخاصة. فمحاولة الوصول إلى المستحيل بأن تضع الخطط الأخلاقية والقانونية والتشكيلات المحددة إنما تعوض الصرامة الواضحة في بعض الموضوعات بأن

تتراخى في موضوعات أخرى. والقانون الوحيد الصارم حقًا هو القانون الذي يتغاضى عن التقنين والذي يلقي بمسئولية الحكم في كل حالة على الوكلاء المعنيين، فارضًا عليهم عبء اكتشاف هذه الحالات وتكييفها.

والعلاقة التي تربط في الحقيقة بين الغريزة غير الموجهة، والتقاليد المنظمة تنظيمًا عاليًا توضحها وجهة النظر السائدة عن حياة المتبربرين. فالرأي السائد أن المتبربر ينظر إليه على أنه فرد متوحش: فرد لا يعرف القوانين المنظمة، ولا قواعد العمل، ويتبع دوافعه عن طواعية، ويجري وراء نزواته ورغباته عندما تمسك بتلابيبه وأينما تحمله. أما وجهة النظر المعارضة فيؤيدها الأنثروبولوجيون؛ إذ يعتبرون المتبربرين حماة التقاليد على أساس شبكة التنظيمات المعقدة التي تنظم حتى قيام المتبربر وقعوده ومجيئه وينتهون إلى أن المتبربر بالمقارنة بالرجل المتحضر يعتبر عبدًا لسيطرة العادات القبلية الجامدة الكثيرة التي تحكم سلوكه وأفكاره.

ولكي نصل إلى حقيقة الحياة المتبربرة يجب أن نربط بين هذين المفهومين فحيث توجد التقاليد يكون لها نمط واحد وتسيطر على العواطف والأفكار الفردية إلى درجة لا نجد لها نظيراً في الحياة المتحضرة. وحيث إنها لا يمكن أن توجد خاصة بجميع تفصيلات الحياة اليومية المتغيرة فإن ما يبقى دون أن تشمله التقاليد يتحرر من التنظيم وتسيطر عليه الشهوة والظروف الوقتية، ونتيجة لذلك فإن عبوديتنا للتقاليد مع تحرر الدافع توجد جنبًا إلى جنب، فالتشكيل الجامد، والبربرية المطلقة يقوى كل منهما الآخر وتوضح لنا هذه الصورة من صور الحياة بشكل مبالغ فيه ما يسود الحياة المتحضرة من سيكولوجية عندما تتحجر التقاليد ويفنى الأفراد فيها. على أن المتبربر لا يزال يعيش في داخل هذه الحضارة معروفًا بتذبذبه بين الإغراق في التحرر وبين تبعية العادة الجامدة.

ومجمل القول أن الدافع يحمل إمكانية – لا تأكيد – استمرار إعادة تنظيم العادات لمواجهة العناصر الجديدة في المواقف الجديدة. والمشكلة الأخلاقية نجدها عند الكبير والصغير على حد سواء. وفيما يختص بالدافع والغريزة تكمن المشكلة الأخلاقية في استغلالهما من أجل تشكيل العادات الجديدة، أو – ما هو مساو لذلك – هي تغيير عادة قديمة لكي تصبح ذات فائدة ولكي تتناسب والظروف الجديدة. ومكان الدافع من السلوك الإنساني كمحور لإعادة تكييف وتنظيم العادات يمكن أن يحدد فيما يلي.

يتميز الدافع عن ميدان العادات الراكدة الجامدة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يتميز عن الميدان الذي قد يصبح فيه قانوناً في ذاته(٤) وتعميم هذه المميزات يؤدي إلى أن تتعارض النظرية الأخلاقية الصحيحة مع كل تلك النظريات التي تقيم أهدافًا جامدة (حتى ولو أسماها أصحابها اتجاها نحو الكمال)، وتتعارض أيضًا مع تلك النظريات التي تجعل من الدافع الأصلي مثلًا أعلى، والتي تجد في تلقائية الدافع شكلًا مناسبًا للحرية الإنسانية. فالدافع مورد: مورد لا يمكن الاستغناء عنه للتحرر وذلك في حالة واحدة فقط، إذا استعمل لتجديد العادات وتطورها. فيصبح بذلك قوة تحررية.

(٤) إن استعمال كلمتي غريزة ودافع على أنهما متساويتان في المعنى من الناحية العملية هو استعمال مقصود، ولو أنه قد يسيء إلى الناقدين من القراء. فإذا ما نظرنا إلى كلمة غريزة وحدها نجد أنها مازالت مثقلة بالاتجاه القديم بأن الغريزة تخضع دائمًا لتنظيم وتكييف محدد، وإنها بهذا الشكل ليست ما هو موجود في الأفراد الإنسانيين. وكلمة دافع تعني شيئًا فطريًا. ولكنه منح لا توجيه له، فالإنسان يمكنه أن يتقدم بينما لا تستطيع الحيوانات ذلك، والسبب هو أن لديه «غرائز» تتشابك فيما بينها لكثرتها، لتسمح لكثير من الأفعال المفيدة أن تتعلم. وعندما يتعلم الإنسان العادات فإنه يمكنه أن يتعلم عادة التعلم، وبذلك يصبح التحسن مبدأ واعياً من مبادئ الحياة.

الفصل الثالث

الطبيعة الإنسانية المتغيرة

العادات: العامل الجامد

لقد طرقنا الآن عرضًا مشكلة بالغة الأهمية، وهي: قدرة الطبيعة الإنسانية على التغير. فالمصلحون الأولون بعد «جون لوك» كانوا يميلون إلى التقليل من أهمية المناشط الفطرية، وإلى تأكيد الإمكانيات الفطرية للممارسة واكتساب العادات. ولقد كان هناك ميل سياسي إلى مثل هذا الإنكار لما هو فطري وقبلي، وإلى مثل هذا التفخيم لما تنجزه الخبرة المكتسبة وإلى التمسك بالأمل في نمو مستمر وتقدم دون غاية. وكذا نجد كتابًا ک "هلفتيس" «Helvetituts» يجعلون من فكرة المرانة التامة للطبيعة البشرية، هذه الطبيعة البشرية التي تكون في الأصل فارغة وسلبية في مجموعها، الأساس لتأكيد القدرة العامة للتربية على تشكيل المجتمع البشري والأساسي لإظهار قدرة هذا الجنس البشري قدرة لا حد لها على الوصول إلى الكمال.

والحريصون من ذوي الخبرة في هذا العالم يشكون دائمًا في خطط التقدم غير المحدود، إذ يميلون إلى النظر إلى خطط التغير الاجتماعي بعين الشك فيجدون فيها دلائل على تعرض الشباب للخداع، أو على عجز أولئك الذين بلغوا الكبر عن تعلم شيء عن طريق الخبرة. وقد فكر هذا النوع المحافظ في أن يجد في مبدأ الغرائز الفطرية عوناً علمياً يؤكد عدم قدرة الطبيعة البشرية على التغير من الناحية العملية. فالظروف قد تتغير، ولكن الطبيعة البشرية تبقى كما

هي على مر العصور، فالوراثة أكثر قدرة من البيئة، والوراثة الإنسانية لا يغير منها الجهد الإنساني، والجهد الذي يبذل لإحداث تغيير خطير في المؤسسات الإنسانية هو عمل من أعمال (اليوتوبيا). فكلما كانت الأشياء ستكون، وكلما كثر التغيير فيها، استمرت على حالتها.

ومن الغريب حقًا أن كلا الطرفين يبني موقفه على عامل لو حللناه لأضعف النتائج التي توصل إليها كل منهما، ومعنى ذلك أن المصلح المتطرف يبني رأيه في إحداث تغيير سهل وسريع على سيكولوجية العادات والمؤسسات الاجتماعية وتشكيلها للطبيعة الفجة، في حين يبني ذو الرأي المحافظ وجهة نظرة المعارضة على سيكولوجية الغرائز. وفي الحقيقة التقاليد هي التي تتصف بأعظم الجمود، وتكون أقل تعرضًا للتغير، في حين تكون الغرائز أكثر استعدادا للتغير عن طريق الاستعمال، وأكثر قابلية للتوجيه التربوي. والرأي المحافظ الذي يلجأ إلى سيكولوجية الغرائز للحصول على أساس علمي هو ضحية علم نفس قديم كان يستمد فكرته عن الغريزة من عمل الغرائز بين الحيوانات الدنيا عملًا بولغ في ثباته وتحققه. وهو ضحية ما شاع من علم حيوان الطير، والنحل، وكلب البحر والذي كان قد تشكل إلى درجة كبيرة حتى يظهر عظمة الآلهة الكبرى. وهذا الرأي يجهل أن الغرائز في الحيوانات أكثر قابلية للخطأ وأقل تحديدًا مما نفترضها أن تكون، وأن الفرد الإنساني يختلف عن الحيوانات الدنيا في هذه الحقيقة بالذات، وهي أن مناشطه الفطرية ينقصها التنظيم المعقد والمعد من قبل الذي نجده في قدرات الحيوان الأصلية.

ولكن الثائر على هذا المبدأ باحثًا – عن أقصر الطرق – يفشل في فهم القوة الكاملة للأشياء التي يتحدث عنها كثيرًا وهي المؤسسات كتجمع للعادات. فكل فرد يعرف ثبات وقوة العادة يتردد في اقتراح تغيرات اجتماعية

سريعة يمكن أن تجتاح كل شيء، أو يتردد في التنبؤ بها. وقد تؤدي الثورة الاجتماعية إلى تغييرات فجائية عميقة في التقاليد الخارجية، وفي المؤسسات القانونية والسياسية. ولكن العادات التي تقف وراء هذه المؤسسات، والتي قد شكلتها – أردنا أم لم نرد – الظروف المادية كعادات التفكير والشعور لا تتغير بمثل هذه السهولة، فهي تبقى وتتشرب – دون إحساس بذلك – التجديدات الخارجية كما يحدث تماماً عندما يلغي القضاة الأمريكيون التغييرات المزمعة للوائح القوانين ثم يفسرون التشريع في ضوء القانون العام؛ فقوة التمهل والإبطاء في الحياة الإنسانية قوة هائلة.

تغيير الدافع

والتغير الاجتماعي الحقيقي لا يكون عظيماً أبداً كالتغير الظاهري، فطرق الاعتقاد والتوقع والحكم وما يتبع ذلك من استعدادات عاطفية لما نحب وما نكره، لا تتغير بسهولة بعد أن تكون قد استقرت على شكل معين. والمؤسسات السياسية والقانونية قد تتغير، بل إنها قد تمحى، ولكن الأساس الفكري العام الذي تشكل من قبل حسب نمط هذه المؤسسات يبقى ويستمر، وهذا هو السبب في أن التنبؤات العظيمة بقرب مجيء العصر الاجتماعي الزاهر تنتهي جميعاً بخيبة الأمل، مما يعضد الشك الموجود عند الرأي المحافظ المتهكم فيما يختص بحدوث تغييرات جوهرية. فعادات التفكير تبقى بعد أن تتغير العادات الخاصة بالعمل السافر، فالأولى حيوية، والثانية دون استمرار وجود الأولى هي مجرد خداع عضلي. ولذلك فالقاعدة أن النتائج الأخلاقية لأعظم الثورات السياسية – بعد سنوات قليلة من التغيرات الخارجية الواضحة – لا تعلن عن نفسها إلا بعد انقضاء عدد من السنين. ولا بد للجيل الجديد الذي تشكلت عاداته الفعلية في ظل الظروف الجديدة أن يواجه مثل هذا الموقف، وهناك حق

في قولنا إن الإصلاحات المهمة لا يمكن أن تصل إلى نتائج حقيقية إلا بعد موت عدد من الأفراد ذوي السلطان. وعندما تصاحب الثورة الخارجية تغييرات أخلاقية عامة ثابتة يكون السبب أن عادات التفكير المناسبة قد نضجت من قبل لاشعورياً، فالتغير الخارجي لا يسجل إلا زوال الحاجز السطحي الخارجي الذي يقف في وجه قيام الميول العقلية السائدة بعملها.

وأولئك الذين يحبذون استحالة الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي على أساس أن الطبيعة الإنسانية منذ آدم باقية على حالها إلى الأبد، ينسبون إلى المناشط الفطرية الاستمرار والجمود اللذين لا يتعلقان في الحقيقة إلا بالتقاليد المكتسبة. ولقد كانت العبودية عند أرسطو متأصلة في الطبيعة الإنسانية الأصلية، والاختلافات الفطرية في النوع موجودة، لدرجة أن بعض الأفراد يوهبون بالطبيعة القدرة على التخطيط وعلى القيادة والإشراف، في حين لا يمتلك آخرون إلا القدرة على الطاعة، والتنفيذ، وبذلك تصبح العبودية طبيعية لا يمكن تجنبها.

وهناك خطأ افتراضي أن القضاء على العبودية المدنية وعبودية المتاع عن طريق القانون قد أدى إلى اختفاء العبودية كما فهمها أرسطو، ولكن الأمور قد تطورت على الأقل إلى نقطة كان من الواضح معها أن أصبحت العبودية حالة اجتماعية وليست ضرورة سيكولوجية. ومع ذلك فأرسطو العصر الحاضر – وهو العاقل الحكيم – يؤكد أن مؤسسات الحرب ونظام الأجور الحالية مبنيان على طبيعة إنسانية ثابتة دائمة لدرجة أن المجهود الذي يبذل لتغييرها مجهود أحمق.

والعبودية عند الإغريق، أو رقيق الأرض في العهد الإقطاعي، مثلها مثل الحرب والنظام الاقتصادي السائد، هي أنماط اجتماعية نسجت من مادة المناشط الفطرية. فالطبيعة الإنسانية الفطرية تمدنا بما يلزم من مواد خام، وتقدم لنا التقاليد الأدوات والتصميمات. والحرب لا تكون ممكنة بغير الغضب والمشاكسة والمنافسة وحب الظهور وما يشبه ذلك من الميول الفطرية. ويكمن النشاط فيها ويستمر تحت كل ظرف من ظروف الحياة. فإذا ما تصورنا إمكانية محوها كان ذلك أشبه بافتراض أن المجتمع يمكن أن يستمر دون طعام ودون اتحاد جنسي. ولكن إذا ما تخيلنا أنها يجب أن تنتهي بالحرب كان ذلك أشبه باعتقاد المتبربر أنه باستعماله خيوطاً لها صفات طبيعية محددة لصنع السلال فإن أنماطه القبلية القديمة لها كذلك ضروريات طبيعية وأشكال ثابتة دائمة.

ومن وجهة النظر الإنسانية، لا تزال دراستنا للتاريخ بدائيةً جداً، فنحن نستطيع أن ندرس تواريخ كثيرة متعددة، ومع ذلك نسمح للتاريخ، وهو سجل التغيرات والتقلبات للنشاط الإنساني، أن يفلت منا. وعندما نتناول التاريخ على جرعات منفصلة عن هذه الدولة أو تلك فإننا نتناوله على أنه تتابع نهائيات منعزلة، تستسلم كل منها في الوقت المناسب لغيرها، كما يتوالى على المسرح ظهور الممثلين واحداً تلو الآخر. وهكذا نفقد حقيقة التاريخ وعبرته، وهي اختلاف وتنوع أشكال المؤسسات والتقاليد التي تخلقها الطبيعة الإنسانية ذاتها وتستعملها. فمنطق الأطفال وقد طرد، والحمد لله، من ميدان العلوم الطبيعية علمنا أن الأفيون يسبب نوم الناس بسبب قدرته على التخدير. ونحن نتبع نفس المنطق في المسائل الاجتماعية عندما نعتقد أن الحرب تحدث نتيجة لغريزة المقاتلة، أو أن نظاماً اقتصادياً معيناً أمر لا بد منه على أساس دوافع التملك والتنافس التي يجب أن تجد لها متنفساً.

والخصام والحب ليسا أكثر فطرية من الشفقة والمشاركة الوجدانية، ولكن الشيء المهم من الناحية الأخلاقية هو أسلوب تفاعل هذه الميول الفطرية؛ لأن تفاعلها قد يسبب تغيراً كيماوياً لا ترابطاً آلياً. ولا تستطيع أية مؤسسة اجتماعية أن تقف وحدها كنتيجة لقوة مسيطرة واحدة؛ إذ هي ظاهرة أو وظيفة لمجموعة من العوامل الاجتماعية لعمليات الكبت والتثبيت المتبادل، فإذا ما اتبعنا منطق الأطفال، فإننا سنكرر وحدة النتيجة عندما نفترض وحدة القوة التي وراءها، كما فعل الناس من قبل مع الأحداث الطبيعية عندما استعملوا علم التنبؤات كعرض للكفاية السببية.

وهكذا نتعامل مع التقاليد الاجتماعية مرتين: مرة كحقيقة قائمة، ومرة كقوة أصلية أدت إلى هذه الحقيقة، ثم نتشدق بعد ذلك بسخافات المكونات الثابتة للطبيعة البشرية أو للجنس البشري. وكما نرجع الحرب إلى الخصام والنظام الرأسمالي إلى ضرورة وجود حافز للربح لإثارة الطموح وبذل الجهد فإننا نرجع وجود الإغريق إلى قوة الملاحظة الجمالية، ووجود روما إلى القدرة على الإدارة، والعصور الوسطى إلى الاهتمام بالدين، وهلم جرا. ولقد أقمنا علم حيوان سياسياً متقناً، يشبه في أساطيره، لا في أشعاره، علم الحيوانات الخرافية كالعنقاء، والعقاب، والثور الوحشي. وفي حديقة الحيوان الاجتماعية لهذا العلم نجد الروح العنصرية الأصلية، وروح الشعب أو روح العصر، والمقدرات الوطنية من الأشكال المألوفة. وقد نستفيد من هذه الأشكال كلها كأسماء الآثار وتقاليد سائدة، لا كأسماء لقوى تفسيرية، إذ أنها في الحالة الأخيرة تكون مدمرة للذكاء.

الحرب وظيفة اجتماعية

ونحن مدينون أعظم الدين لوليم جيمس على عنوان مقاله «المرادفات الأخلاقية للحرب» إذ يكشف لنا عن السيكولوجية الحق بتسليط الضوء

عليها؛ فالعشائر والقبائل، والأجناس والمدن، والإمبراطوريات والأمم والدول، كلها جميعاً قامت بالحروب. ومناقشة أن هذه الحقيقة تثبت وجود غريزة المقاتلة التي لا يمكن محوها، والتي تجعل من الحرب أمراً لا يمكن تجنبه إلى الأبد، هي مناقشة تستحق من الاحترام أكثر مما يستحقه. كثيرٌ من المناقشات التي تقول بثبات هذا أو ذاك من التقاليد الاجتماعية؛ ذلك لأن هذه المناقشة تعتمد على تعميم عملي معين، ومع ذلك فاقتراح مرادف للحرب يلفت النظر إلى مزيجٍ من الدوافع تجمعت عرضاً بعضها مع بعض تحت عنوان دافع المقاتلة. ويلفت النظر أيضاً إلى حقيقة أن عناصر هذا المزيج يمكن أن تنسج معاً لتصبح أنماطاً كثيرةً مختلفةً من النشاط، قد يستغل بعضها الدوافع الفطرية بأساليب أفضل من استغلال الحرب لها.

فالخصام، والمنافسة، والغرور، وحب الغنيمة، والخوف، والشك، والغضب، والرغبة في التحرر من العرف ومن العقبات التي تقف في طريق تحقيق السلام، وحب القوة، وكراهية الضغط، وإتاحة الفرصة للمظاهر الجديدة، وحب الوطن وأرضه، وتعلق الفرد بشعبه، وبالوطن، وبالمدفأة، والشجاعة والإخلاص، وإتاحة الفرصة للوصول إلى الشهرة والمال والمركز، والحب، واحترام الأجداد وآلهتهم، كل هذه الأشياء وكثير غيرها هي التي تؤدي إلى إثارة الحروب.

وافتراض أن هناك قوة فطرية واحدة لا تتغير هي التي تثير الحروب افتراض ساذجٍ، يشبه في سذاجته ما تفرضه عادة من أن عدونا لا تثيره إلا أحط الميول، أما نحن فلا يثيرنا إلا أنبلها. وفي العصور الأولى كان هناك أكثر من مجرد ارتباط لفظي بين الخصام والقتال. فالغضب والخوف ينتقلان سريعاً خلال لكمات اليد. ولكن ما كان هناك من ملاكمة متحررة غير منظمة، وما يوجد الآن من حروب منظمة تنظيماً عالياً، بينما تاريخ طويل مرَّ به العالم من النواحي

الاقتصادية والعلمية والسياسية، فالظروف الاجتماعية هي التي أثارت الحروب وليس الإنسان القديم الثابت الذي لا يتغير.

والدوافع المستعملة في هذه الظروف والتي لا يمكن محوها من الممكن توجيهها وجهات أخرى كثيرة، والقرن الذي شهد انتصار المبدأ العلمي الذي ينادي بإمكانية تغيير الطاقات الطبيعية يجب ألا يقف حائلاً دون تحقيق معجزة إيجاد مرادفات وبديلات اجتماعية وهي معجزة أبسط من الأولى ولا شك.

ومن المحتمل أنه إذا قدر للمستر جيمس أن يشهد الحرب العالمية لكان قد غيَّر طريقته في المعالجة، فلقد أدخل كثير من التعديلات الجديدة على الحرب حتى إن الحرب تبدو أنها تبرهن –ولو أننا لم نصل إلى مرادف للحرب – على أن القوى السيكولوجية التي ارتبطت بها تقليدياً قد مرت بتغييرات عميقة. ويمكننا أن ننظر إلى الإلياذة كمظهر كلاسيكي للسيكولوجية التقليدية للحرب، وكمنبع للتراث الأدبي فيما يختص بدوافعه ومفاخره. ولكن أين هيلانة وهكتور وأشيل في الحرب الحديثة؟ فالمناشط التي تثير الحرب وتتضمنها لم تعد حباً فردياً، ولا رغبةً في الفخر، ولا حب الجندي للأسلاب الشخصية المكدسة، ولكن هذه المناشط لها طبيعة جماعية عادية سياسية واقتصادية.

فالخدمة العسكرية العامة، والتعبئة العامة لجميع القوى الزراعية والصناعية للجماعة التي لا تعمل في الخنادق، وتطبيق كل اختراع علمي وميكانيكي يمكن معرفته، والتحركات الجماعية للجنود تنظمها هيئة عامة قد تجردت من الإنسانية تقيم في مركز عام واحد، كل هذه العوامل ترجع الجهاز السيكولوجي التقليدي للحرب إلى ما يعتبر الآن بعيد القدم. فالدوافع التي التجأنا إليها يوماً ما قد أصبحت قديمة ولم تعد تثير الحروب، ولكننا نستغلها بعد أن تكون الحرب قد

نشبت فعلاً، حتى نحتفظ بالجنود العاملين وقد شدت أعصابهم إلى عملهم. وكلما أصبحت الحرب كتلة علمية لا إنسانية مخيفة، أصبح ضرورياً أن نجد دوافع مثالية عامة لتبريرها، فحب هيلانة طروادة قد أصبح حباً ملتهباً للبشرية جمعاء، وكراهية للعدو ترمز إلى كراهية كل ما تتضمنه هذه الكلمة من إثم وظلم واضطهاد. وكلما كانت الأسباب الحقيقة عادية، كان من الضروري أن نجد دوافع سامية براقة.

ومن الصعب أن تستطيع مثل هذه الاعتبارات إثبات أن الحرب يمكن القضاء عليها في المستقبل، ولكنهم يهدمون تلك المناقشة بالقول بضرورة استمرار الحرب ومعتمدين على ثبات قوى معينة للطبيعة الإنسانية الأصلية؛ فالقوى التي كانت السبب في إثارة الحروب في الماضي قد وجدت لها منافذ أخرى، على حين ظهرت إلى الوجود مثيرات جديدة مؤسسة على ظروف اقتصادية وسياسية جديدة، وهكذا اعتبرت الحرب وظيفة من وظائف المؤسسات الاجتماعية، وليست وظيفة كما هو محدد فطرياً في التكوين البشري، ويجب أن نعرف أن الحرب العالمية لم تستطع تبسيط أو تيسير مشكلة إيجاد مرادفات اجتماعية.

ومن السذاجة الآن أن نعزو الحرب إلى دوافع إنسانية معينة يمكن عزلها، وإيجاد مسالك منفصلة لها التعبير عن نفسها في حين نترك بقية نواحي الحياة تجري مجراها العادي؛ إذ نحن نحتاج إلى تنظيم اجتماعي جديد عام يوزع القوى توزيعاً جديداً، ويستطيع أن يحصن وأن يغير وأن يبطل. ولقد كان هنتون Hinton على حق ولا شك عندما قال بأن الطريقة الوحيدة للقضاء على الحرب، أن تجعل من السلام عملاً بطولياً. ويبدو الآن أن العواطف البطولية ليست شيئاً يمكن أن نشغله بتخصص مجاني حتى تجد دوافع الحرب إعلاء لها في

الأعمال والمهن الخاصة، بل يجب أن نجد منفذاً لها في جميع الأعمال المتعلقة بالسلم.

ومناقشة ضرورة نشوب الحرب على الدوام هي مناقشة ضرورية دائمة كذلك، إذ تجعلنا نشك عن حكمة في جميع المرادفات الرخيصة السهلة، وتقنعنا بحماقة النضال لمنع الحرب عن طريق عوامل تترك مؤسسات المجتمع الأخرى دون تغيير يذكر. فالتاريخ لا يثبت عدم إمكان تجنب الحرب، ولكنه يثبت أن التقاليد والمؤسسات الاجتماعية التي تنظم القوى الفطرية في أنماط معينة في السياسة والاقتصاد يمكن أيضاً أن تنتج نمط الحرب. ومشكلة الحرب مشكلة صعبة لأنها مشكلة خطيرة، إذ هي لا تخرج عن كونها مشكلة أوسع الدوافع الفطرية في وقت السلم صفةً إنسانيةً أو أخلاقيةً.

النظم الاقتصادية كنتائج اجتماعية

والموقف بالنسبة إلى المؤسسات الاقتصادية كالموقف بالنسبة للحرب يوحي إلينا بكثير من الأفكار، فالنظام الاقتصادي الحاضر هو في الحقيقة أحدث وأكثر محلية من الحرب. ولم يوجد أي نظام حتى الوقت الحاضر لم يتضمن في صورة ما استغلال بعض الأفراد الإنسانيين لمصلحة أفراد آخرين، وهذه الصفة، كما يقال، لا يمكن مهاجمتها لأنها تنبع من الصفات الثابتة الفطرية للطبيعة البشرية. فيقال مثلاً إن النقص والعجز الاقتصادي هما من نتائج مؤسسة الملكية الخاصة التي تنبع من غريزة التملك الفطرية. وهم يؤكدون أنها تنبع جميعاً من نضال ناتج عن التنافس على الثروة، وهذه تتيح بدورها من الحاجة المطلقة إلى الربح كدافع للجد والنشاط. وهذه الحجج تستحق البحث بما تلقيه من ضوء على مكان الدوافع من السلوك المنظم.

ولا ينكر الملاحظ غير المتعصب – دون تروٍّ – وجود ميل فطري إلى تشرب الذات للأشياء والأحداث حتى تجعلها جزءًا من «الأنا». بل إننا نسلم بأن «الأنا» لا يمكن أن تعيش دون «ما أمتلك». فالذات تتوطد وتتشكل عن طريق تلك الأشياء التي تطابق بينها وبين كل ما يسمى الذات. وحتى العامل في المصنع الحديث، حيث وصلت الآلية إلى حد التطرف، يعمل على الحصول على آلته الخاصة، وينزعج عند تغيرها. فالتملك يشكل ويقوي (الأنا) التي يقول بها الفلاسفة: فأنا أمتلك... إذن «أنا موجود» تعبر عن سيكولوجية أصدق من مقولة ديكارت: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» فأعمال الإنسان تنسب إليه على أنه مالكها إلا على أنه مجرد خالقها، ولأنه لا يستطيع أن يتنازل عن ملكيته بعد أن يمر الوقت الذي حدثت فيه، أصل المسئولية الأخلاقية والقانونية.

ولكن هذه الاعتبارات نفسها تبرهن على تغير النشاط الخاص بالتملك، فالخير الذي أرجوه في هذه الحياة، وسمعتي الطيبة، وأصدقائي وشرفي وعاري تتوقف كلها على ميلي للتملك. فالحاجة إلى التملك يجب أن نسدها، ولكن التخيل المتحجر هو الذي يتصور أن مؤسسة الملكية الخاصة كما وجدت في سنة ١٩٢١ من ميلاد السيد المسيح عليه السلام° هي الوسيلة الوحيدة أو التي لا غنى عنها لتحقيق هذه الحاجة, وكل حياة باسلة هي تجربة لتحقيقها بأساليب مختلفة، وهي تبذل من ذات نفسها في الهجوم للنهب، وفي تكوين الصداقات، وفي البحث عن الشهرة، وفي الخلق الأدبي، وفي الإنتاج العلمي.

° ألف هذا الكتاب سنة ١٩٢٢ (المترجم)

وفي مواجهة هذه المطاوعة نحتاج إلى جهل متعجرف لنأخذ بالنظام المعقد الموجود للأسهم والسندات، وللوصايا والميراث، وهو نظام يقوم في كل جزء منه على تنظيمات قانونية وسياسية معقدة، ثم نعامله على الطفل الوحيد القانوني المعمد لغريزة التملك. وفي بعض الأحيان، وحتى في الوقت الحاضر، يحاول الإنسان كثيراً أن يبالغ في حقيقة التملك عندما يتنازل عن شيء، فالاستعمال والاستهلاك هما النهاية الطبيعية للتملك. ويمكننا أن نتخيل وضعاً يحصل فيه دافع التملك على الإرضاء التام بالنظر إلى البضائع على أنها ملكية خاصة بنفس الدرجة التي تؤدي فيها هذه البضائع إلى ربح تشترك فيه الجماعة المتساندة.

ولكن هل تختلف الحال بالنسبة إلى المبدأ السيكولوجي الآخر الذي يلجئون إليه، وهو الحاجة إلى حافز من ربح شخصي حتى يقوم الناس بعمل نافع؟ ونحن لا نحتاج إلى أن نرضي أنفسنا بالاقتصار على إبراز مرانة فكرة الربح، والمرادفات الممكنة للربح المالي، وبإمكانية وجود حالة تكون فيها هذه الأشياء هي التي تعد مكاسب شخصية تفيد المجموع ولكننا سنعمل على أن تمضي المناقشة بأن تعرض المفهوم الكلي للحافز والمحرك لتحليل.

وهناك بعض الحق ولا شك في قولنا إن كل عمل شعوري له حافز أو محرك. ولكن هذا الحق هو بديهي بداهة قولنا – الذي لا يختلف عن ذلك – بأن لكل حادثة سبباً. وكل من العبارتين لا تلقي أي ضوء على أية حادثة خاصة، فهي في الغالب قول مأثور ينصحنا أن نبحث عن حقيقة ما أخرى قد ترتبط بها هذه الحقيقة موضوع البحث، والذين يحاولون الدفاع عن ضرورة وجود المؤسسات الاقتصادية القائمة على أنها للطبيعة البشرية إنما يحولون هذا الاقتراح للبحث المادي إلى حقيقة عامة، وبالتالي إلى باطلٍ مؤكد. إذ أن معنى

هذا القول – في نظرهم – أن أحداً لن يستطيع أن يفعل شيئاً – أو على الأقل شيئاً ذا نفع للآخرين – دون توقع مكافأة مادية من أي نوع. ووراء هذا الغرض الباطل فرضٌ آخر لا يزال أكثر هولاً، وهو أن الإنسان يعيش طبيعياً في حالة راحة ودعة، ولذلك فهو محتاج إلى قوة خارجية من نوع ما لكي تدفعه إلى العمل.

وفكرة وجود شيء ذاتي جامد تماماً، بمعنى أن يكون سلبياً سلبية مطلقة، قد خرجت من ميدان الطبيعة والتجأت إلى سيكولوجية الاقتصاد السائد. وفي الحقيقة إن الإنسان يعمل على أي حال، ولا يمكنه أن يستغني عن العمل، ورأي باطل – بكل ما له من معنى أساسي – أن الإنسان يحتاج إلى محرك حتى يقوم بعمل من الأعمال. فالبطالة من أعظم المصائب بالنسبة للرجل السليم، وكل من يلاحظ الأطفال يعرف أن فترات الراحة أمر طبيعي، وأن الكسل رذيلة مكتسبة – أو فضيلة.

وحين يكون الإنسان متيقظاً فإنه يقوم بعمل من الأعمال، حتى ولو كان هذا العمل هو بناء قصور في الهواء. فإذا قبلنا شكل الكلمات فإنه يمكننا القول بأن الإنسان لا يأكل إلا لأن الجوع «دفعه» إلى ذلك. وما هذه العبارة مع ذلك إلا مجرد تكرار لمرادفات. فما معنى الجوع إلا أن يكون البحث عن الطعام – من بين الأشياء التي يقوم بها الإنسان طبيعياً وغريزياً – وأن نشاطه يتجه طبيعياً هذه الوجهة؟ فالجوع هو أولاً وقبل كل شيء اسم لعمل أو عملية نشاط، وليس محركاً لعمل من الأعمال. وهو عمل إذا نظرنا إليه في مجموعه، كبحث الطفل عن ثدي أمه، وهو عملية نشاط إذا نظرنا إليه في تفاصيله على أنه حدث كيماوي وفسيولوچي.

والمفهوم الكلي الخاص بالدوافع يقع في الحقيقة خارج الميدان النفسي فهو نتاج محاولة الإنسان التأثير في العمل الإنساني الخاص بالآخرين أولاً، ثم محاولة الإنسان التأثير في سلوكه هو، ولا يستطيع إنسان عاقل أن يرجع أفعال الحيوان أو الشخص المعتوه إلى محرك. فنحن نصف الكلب الذي يعضّ بقبح الشكل، ولكننا لا نبحث عما دفعه إلى العض. فإذا أمكننا مع ذلك أن نوجه عمل الكلب بأن ندفعه إلى التفكير في أفعاله، فسنهم في الحال بدوافع الكلب إلى العمل كما يقوم به، وسنحاول أن نشير اهتمامه بنفس الموضوع. ومن السخف أن نسأل عما يثير الإنسان إلى النشاط – بصفة عامة – فالإنسان كائن حيّ نشيط، وهذا كل ما يمكن قوله في عنها الصدد، ولكن عندما نرغب في دفعه للعمل بهذه الطريقة بعينها، لا بغيرها. وعندما ترغب في توجيه نشاطه في مسلك بعينه، فعندئذ يصبح المحرك أمراً مناسباً، فالمحرك في هذه الحالة هو ذلك العنصر من ذلك الكل المعقد من نشاط الإنسان الذي – إذا أمكننا استثارته استثارة كافية – سيؤدي إلى عمل له نتائج معينة. وجزء من عملية تنظيم (أو حصر) عناصر معينة في النشاط الكلي، وبالتالي تنظيم النتائج الواقعية أن تنسب هذه العناصر إلى شخص على أنها دوافعه الحقيقية.

ومن الطبيعي أن يختطف الطفل الطعام، ولكنه يفعل هذا في حضورنا، وطريقة سلوكه مسيئة من الناحية الاجتماعية ونحن نرجع فعله هذا – الذي يكون حتى هذا الوقت في منتهى البراءة – إلى دافع الجشع أو الأنانية. والجشع معناه نوع العمل من الناحية الاجتماعية، ومن ناحية عدم الموافقة عليه. ولكننا عندما ننسب الجشع إلى الطفل على أنه محرك له للعمل بطريقة غير موافق عليها، فإننا بذلك نحثه على الكف عنه. فنحن نتحلل عمله في مجموعه ونوجه

انتباهه إلى عنصر مكروه في نتيجة عمله. والطفل الذي لديه التلقائية، أو انعدام التفكير، يستسلم للآخرين.

ونحن نوضح له، بالموافقة على أفعاله، أنه قام بعمله حريصاً كريماً، وهذه الصفة للعمل عندما نلاحظها ونشجعها تصبح مثيرة مثبتاً لهذا العامل الذي يثير أفعالاً مشابهة له في المستقبل، وعندما ننظر إلى عنصر من عناصر العمل على أنه اتجاه لإحداث نتائج معينة فإنه يكون المحرك. والمحرك لا يوجد سابقاً على العمل منتجاً له؛ فالمحرك عمل بالإضافة إلى حكم على عنصر فيه، على أن الحكم نصل إليه في ضوء نتائج العمل.

ففي البداية – كما قلنا – نصف الآخرون العمل بصفات محبوبة أو موافق عليها ثم ينسبونها إلى صاحب الشخصية. وهم يستجيبون بهذه الطريقة حتى يشجعوه على القيام بأعمال من نفس النوع في المستقبل – أو حتى يثنوه – وبالاختصار حتى يكونوا عادة أو يهدموا أخرى. ووصف العمل هذا الشكل هو جزء من فن التأثير في نمو الشخصية والسلوك. وهو تهذيب للاستجابات العادية من مديحٍ ولوم. وبعد وقت ما، وإلى حد ما، يعلم الفرد نفسه أن يفكر في النتائج المترتبة للعمل بهذه الطريقة أو تلك قبل أن يعمل. وهو يتذكر أنه إذا ما اتبع هذه الطريقة أو تلك فإن فرداً، حقيقياً أو خيالياً، سيلاحظه وينسب إليه استعداداً نبيلاً أو حقيرًا، وباعثاً شريفاً أو وضيعًا. وهكذا يتعلم الفرد أن يؤثر في سلوكه هو. فإذا ما نظرنا إلى النشاط غير الكامل نظرة تقدمية بالرجوع إلى النتائج – وخاصة النتائج الخاصة بالاستحسان والاستهجان – فإن هذا النشاط يكون بذلك هو المحرك. فبدلاً من أن نقول أن الإنسان يحتاج إلى محرك يدفعه إلى العمل يجب أن نقول أن الإنسان عندما يبدأ عملاً من الأعمال يحتاج إلى معرفة ما سيفعله، ونوع العمل الذي سيقوم به في ضوء النتائج التالية.

ولكي يسلك الإنسان سلوكاً سلبياً يحتاج إلى النظر إلى عمله من الزاوية التي ينظر منها الآخرون. أي مظهر من مظاهر الشخصية أو الإرادة التي تكون خيرة أو شريرة حسب رغبتها في أشياء معينة مرغوبة أو مكروهة. وليست هناك أية دعوى لإمداد الإنسان بحوافز النشاط بصفة عامة ، ولكن هناك كل الحاجة إلى أن تحثه على توجيه عمله عن طريق فهمه لنتائج عمله فهماً ذكياً. لأن هذه الطريقة في النهاية لها أعظم الأثر في توجيه النشاط هذا الاتجاه المرغوب فيه، لا ذلك الاتجاه المعترض عليه.

المحرك بالاختصار هو الدافع الفطري إذا نظرنا إليه على أنه مكون في عادة، وعنصر في تنظيم، وعلى العموم معناه بسيط. والدوافع في الحقيقة متعددة تعدد المناشط الأصلية الفطرية، وتعدد النتائج المتنوعة التي تحدثها عندما تعمل تحت ظروف مختلفة. فكيف حدث إذن أن استطاعت سيكولوجية الاقتصاد السائدة تبسيط الموقف تبسيطاً كبيراً وإلى درجة بعيدة؟ ولماذا لا تعترف هذه السيكولوجية إلا بمحرك واحد وهو الذي يختص بالربح الشخصي. ونجد جزءًا من الإجابة عن هذا السؤال في ميل جميع العلوم ميلًا طبيعيًا إلى أن تحل مفاهيم بسيطة صناعية محل التعقيدات الناتجة عن الحقائق الحسية المادية.

ولكن الجزء الآخر من الإجابة هو الجزء الذي له مغزى يتعلق بالظروف الاجتماعية التي يجري العمل في ظلها؛ هذه الظروف التي تؤكد توقع المكافأة تأكيداً غير طبيعي، وهذه الظروف توضح مرة أخرى اقتراحنا الأصلي بأن التقاليد الاجتماعية ليست نتائج مباشرة وضرورية لدوافع فطرية معينة، ولكن المؤسسات الاجتماعية والتوقعات الاجتماعية تبلور الدوافع الفطرية وتشكلها في صورة عاداتٍ مسيطرة.

وعندما نطابق بين العمل والمجهود الشاق تبرز لنا الخاصية الاجتماعية التي تؤكد الربح على أنه حافز على العمل المنتج المفيد؛ لأن المجهود الشاق في النظرية الاقتصادية معناه شيء مؤلم، شيء مكروه شاق «غالي التكاليف» حتى إن الفرد ليتجنبه ما استطاع لذلك سبيلاً، ولا يشغل به إلا عند الوعد بالربح الذي يرجح كفته، وعلى ذلك فالمشكلة التي نحن مدعوون لمناقشتها هي.

ما هي الظروف الاجتماعية التي تجعل من العمل المنتج شيئاً شاقاً مملاً؟ لماذا اختلف علم نفس رجل الصناعة عن علم نفس المخترع والمكتشف والفنان والرياضي والباحث العلمي والطبيعي والمدرسي؟ وبالنسبة لعلم النفس للأخير لا نؤكد أن النشاط تضحية شاقة، حتى إن الناس يقومون بها أملاً في المكافأة كرشوة للعمل، أو خوفاً من الخسارة.

والظروف الاجتماعية التي نقوم في ظلها «بالمجهود الشاق» قد أصبحت لا تتناسب مع الطبيعة البشرية حتى إننا لا نقوم بهذا المجهود لما يتضمنه من معنى، إذ أننا نقوم به في ظروف تجعل منه لساعته شيئاً متعباً، والحاجة إلى وجود حافز يحرك الناس من الجمود الراكد هي الحاجة إلى حافز قوي يستطيع التغلب على المثيرات المضادة التي تنبع من الظروف الاجتماعية. وظروف العمل المنتج في الوقت الحاضر تحرم الرضا المباشر عمن يرتبطون به. فالحقيقة الفعلية المهمة موجودة في علم النفس الاقتصاد السائد، ولكنها حقيقة تختفي بالظروف الصناعية السائدة، وليست حقيقة مختصة بالنشاط الفطري الأصلي.

ومن «الطبيعي» أن يكون النشاط مقبولاً؛ فالنشاط يتجه إلى إيجاد تحقيق له، والعثور على مخرج هو نفسه عمل مرضٍ؛ لأنه بمثابة إنجاز جزئي للعمل، فإذا ما أصبح النشاط المنتج غير مرضٍ فطرياً حتى إن الناس يجب أن يدفعوا بوسائل

صناعية للقيام به، فإن هذه الحقيقة تقدم دليلاً كافياً على أن الظروف التي يحدث فيها العمل تعوق مجموعة المناشط المعقدة بدلاً من أن تشجعها، وهي تغضب وتحبط الميول الطبيعية بدلاً من أن تدفعها نحو الثمرة المرجوة. وبذلك يصبح العمل مجهوداً شاقاً ونتيجة للعنة الفطرية التي تجبر الإنسان على أن يفعل ما لا يفعل لو استطاع، ونتيجة للخطيئة الأصلية – التي تحققت فيها الرغبة دون جهد أو مشقة – التي أخرجت الإنسان من الجنة وأجبرته على أن يدفع ثمناً لحصوله على عيشه بعرق جبينه. ومن الطبيعي أن يكون نتيجة هذا أن الجنة المستعادة هي مجموعة الاستثمارات التي يمكن أن يعيش الإنسان على عائدها دون عمل شاف. ونحن نكرر أن هناك حقائق كثيرة جداً في هذه الصورة، ولكنها ليست حقائق متعلقة بالنشاط وبالطبيعة البشرية الأصلية. بل تتعلق بالشكل الذي اتخذته الدوافع البشرية تحت تأثير بيئة اجتماعية معينة. وإذا كانت هناك صعوبات تقف في طريق التغير الاجتماعي –ولا شك أن هناك صعوبات – فهذه ليست في أن الطبيعة تمقت فطرياً العمل المفيد، ولكنها في الظروف التاريخية التي قد فرقت بين عمل العامل من أجل أجره وبين عمل الفنان والمخاطر والرياضي والجندي والإداري والمضارب.

الفصل الرابع

الدافع والصراع بين العادات

إمكانية التماسك الاجتماعي

لم نناقش الحرب أو النظام الاقتصادي السائد من حيث هما كذلك، ولكن من حيث هي حالات حاسمة للعلاقة الموجودة بين الدافع الأصلي وبين العادة المكتسبة، ومن حيث إنها مشحونة بالنتائج الشريرة حتى إن الفرد إذا ما مال إلى هذا العمل يمكنه أن يجمع كثيراً من أوجه النقد دون أن يقف عند حد. ومع كل ذلك فوجودها مستمر، واستمرار وجودها يدفع ذا الرأي المحافظ إلى الاعتقاد بأن هذه المؤسسات لها جذورها العميقة في الطبيعة البشرية غير المتغيرة، ولكن علم النفس الحقيقي يحدد الصعوبة في مكان آخر، إذ يوضح أن هذه الصعوبة توجد في جمود العادة السائدة.

فمهما كانت الظروف التي نشأت فيها عرضية وغير منطقية، ومهما اختلفت الظروف الحاضرة عن تلك الظروف التي تشكلت فيها فإن هذه العادات تبقى حتى تستبد بها البيئة فترفضها. وعندما تتخذ العادات شكلها فإنها تعمل على إدامة نفسها بأن تعتمد باستمرار على المخزون من النشاط الفطري. وهي تثير، وتكبت، وتوسع، وتصنف، وتختار وتركز النشاط الفطري وتشكله على صورها، وهي تخلق من الفراغ الذي لا شكل له من الدوافع عالماً له شكلها؛ فالإنسان تحكمه العادة، لا العقل ولا الغريزة.

والاعتراف بعلم النفس السليم يحدد مكان المشكلة، ولكنه لا يكفل حلها، ويبدو لأول وهلة أنه يوضح أن كل محاولة لحل المشكلة والوصول إلى تنظيمات أساسية جديدة إنما تدور في حلقة مفرغة. لأن توجيه النشاط الفطري يعتمد على العادات المكتسبة، ومع ذلك فهذه العادات لا يمكن وتغيرها إلا عن طريق إعادة توجيه الدوافع؛ فالمؤسسات الموجودة تفرض طابعها وعنوانها على الدوافع والغريزة. هذه المؤسسات تتضمن التغييرات التي مر بها الدافع والغريزة، إذن كيف نحصل على رافعة لتغيير المجتمعات؟ كيف يستطيع الدافع أن يمارس وظيفة إعادة التكيف التي نطالب بها له؟ هل ترفض الاعتماد في المستقبل كما اعتمدنا في الماضي على المصادفة، وجيشان العاطفة، حتى تحرر العادات، وحتى تتحرر الدوافع لتكون نقط الابتداء بالنسبة للعادات الجديدة؟

وإذا ضربنا مثلاً بما هو موجود في علم نفس العامل الصناعي، وجدنا أنه متراخٍ ولا يتحمل أية مسئولية، ويجمع بين أقصى حد من الروتين الآلي وأقصى حد من الاندفاع العنيف غير المنتظم، وقد ترعرعت هذه الأشياء في ظل النظام الاقتصادي السائد حتى اكتمل نموها وأصبحت معوقات مهولة للتغير الاجتماعي، فنحن لا يمكننا أن نرى في الناس الرغبة في الحصول على شيء في مقابل لا شيء بقدر المستطاع، وفي النهاية لا يدفعون الثمن. ونحن نرضي أنفسنا بأرخص الطرق بأن نبشر جاذبية الإنتاج، وبأن نلوم الأنانية الفطرية في الطبيعة البشرية، وبأن ندعو إلى إحياء أخلاقي وديني عظيم. وفي الحقيقة توضح الشرور ضرورة إحداث تغيير في المؤسسات الاقتصادية، ولكنها في الوقت نفسه عقبات خطيرة في طريق التغير. وفي الوقت نفسه أيضاً، أورد النظام الاقتصادي السائد – سبيل استمراره – القدرات الإدارية والتكنولوجية التي يجب أن تخدم هدف العامل إذا ما قدر له الخلاص، وفي مواجهة هذه الصعوبات يبحث

آخرون عن إرضاء رخيص على أساس التفكير في حرب مدنية عامة وفي إحداث ثورة.

هل هناك مخرج من هذه الحلقة المفرغة؟ هناك أولاً إمكانيات كامنة في تربية الصغير لم تستغل بعد، فلم يمض إلا نيف ومائة عام على فكرة التعليم الشعبي العام. ولا تزال حتى الآن فكرة أكثر منها حقيقة إذا أدخلنا في اعتبارنا تلك السن المبكرة التي ينتهي عندها هذا التعليم بالنسبة إلى الكتلة الشعبية. ولقد استغل التعليم المدرسي حتى الآن وإلى حد كبير كأداة فعالة لصالح الأنظمة الوطنية والاقتصادية السائدة، وبذلك كان من السهل أن نبرز النقائص والانحرافات في كل نظام تعليمي موجود. ومن السهل على الناقد أن يسخر من تفرغ رجل الدين مما ميز الجمهورية الأمريكية مثلاً، ومن السهل أن نشبهه بحماسة دون معرفة، وباعتقاد المتعصب دون فهم أو إدراك.

ومع ذلك فحقيقة الموقف هي أن الوسيلة الأساسية للتقدم الاقتصادي المستمر المتدرج وللإصلاح الاجتماعي هي في استغلال الفرص التربوية المتاحة للصغير استغلالا يؤدي إلى تغيير الأنماط السائدة من التفكير والرغبات.

والصغار لم يخضعوا بعد خضوعًا تامًا لتأثير التقاليد المقررة؛ فحياتهم الاندفاعية النشيطة هي حياة مرنة ترمي إلى التجريب والاستطلاع. أما الكبار فلهم عاداتهم التامة التشكيل والتحديد إلى حد ما على الأقل. وهم عناصر – ولا نقول ضحايا – بيئة لا يستطيعون تغييرها مباشرة إلا ببذل أقصى ما يمكن من الجهد والاضطراب. وقد لا يستطيعون إدراك التغيرات المطلوبة إدراكًا واضحًا، وقد لا يدفعون من الوصول إليها عن طواعية، ومع ذلك فهم يودون أن يعيش الجيل الجديد حياة مختلفة، وفي سبيل تحقيق هذه الرغبة قد يخلقون بيئة

خاصة تكون وظيفتها الرئيسية التربية. ولكي يكون لتربية الصغير أثرها في خلق مجتمع متقدم، ليس من الضروري أن يكون لدى الكبار مثل أعلى محدد متكون لحالة أفضل. والعملية التربوية التي توجهها هذه الروح من المحتمل أن تكون نتيجتها مجرد إحلال جمود محل جمود آخر، ولكن الهدف الضروري هو أن تتشكل العادات المشحونة بالذكاء لتصبح أكثر حساسية عند الاستقبال، وأكثر إدراكًا لبعد النظر وأكثر معرفة بما هي عليه، وأكثر إخلاصًا واستقامة، وأكثر استجابة بين تلك العادات السائدة استجابة مرنة. وبذلك يستطيعون مواجهة مشكلاتهم الخاصة واقتراح تحسينها.

المحافظة

ونمو الصغير نمواً تربويًا ليس الوسيلة الوحيدة لاستغلال الدافع لإحداث التحسينات الاجتماعية على الرغم من أنه الوسيلة الأقل تكاليف والأكثر تنظيماً. فبيئة الكبار ليست قطعة واحدة؛ إذ كلما كانت الثقافة أكثر تعقيدًا، كان من المؤكد أن تحتوي هذه الثقافة على عادات مشكلة في أنماط مختلفة بل ومتعارضة. فكل تقليد قد يكون جامدًا، وقد يكون غير ذكي في ذاته. وعلى الرغم من ذلك فهذا الجمود قد يؤثر في التقاليد الأخرى. وما ينتج عن ذلك من احتكاك قد يحرر الدافع ليبدأ مخاطر جديدة. ومن الواضح أن العصر الحاضر هو عصر مثل هذه الاحتكاكات والتحرر في داخل الثقافة. فالحياة الاجتماعية تبدو فوضوية غير منظمة أكثر منها منظمة تنظيمًا جامدًا. والمؤسسات السياسية والقانونية لا تتمشى في الوقت الحاضر مع العادات المسيطرة على علاقات الأصدقاء، وعلى العلم والفن، فالمؤسسات المختلفة تغذي دوافع متعارضة وتشكل استعدادات مضادة.

وإذا كان علينا أن ننتظر حتى تستطيع النصائح «والمثل العليا» الخالصة أن تنتج التغييرات الاجتماعية فسيطول بنا الانتظار في الحقيقة، ولكن الصراع بين أنماط المؤسسات التي لا ينسجم بعضها مع بعض يحدث بالفعل تغييرات عظيمة. والأمر المهم ليس هو ما إذا كانت التغييرات ستستمر، ولكن ما إذا كانت هذه التغييرات ستتميز في أساسها بالقلق وعدم الرضا، وبالصراع العدائي الأعمى، أو ما إذا كان التوجيه الذكي سيخفف من خشونة الصراع ويحول عناصر التحلل إلى تركيب بناء.

وفي جميع الحالات فالمواقف الاجتماعية في الدول «المتقدمة» تضفي جوًا من السخف على إصرارنا على جمود التقاليد. فهناك عدد كبير من الأشخاص يخبروننا أن المشقة الحقيقية هي في عدم وجود تحديد للعادة وللمبدأ؛ وفي إهمال المستويات والتكوينات الثابتة التي تكونت مرة واحدة وإلى الأبد. ويخبروننا أننا نعاني من تأكيد على الغريزة مبالغ فيه، ومن ميوعة العادة التي ترجع إلى استسلامنا للدافع على أنه قانون الحياة. وهم يقولون: إن العلاج هو أن نعود من الميوعة السائدة إلى الأنماط الثابتة الراجعة للقديم الكلاسيكي، تلك الأنماط التي أدخلت في اعتبارها القانون والنسبية: لأن القديم دائمًا كلاسيكي على أي حال. وعندما يختلط التقلب والتردد والتغير الضال في الموقف، فلماذا تتعلق بشرور العادة المحددة، وبالحاجة إلى تحرر الدافع كبداية لإعادة التنظيم؟ ولماذا لا ندفع الدافع ونعلي من شأن العادات وتبجيل النظام والحقيقة الثابتة؟

والسؤال طبيعي، ولكن العلاج المقترح لا طائل تحته. فليس أمرًا سهلاً أن نبالغ في المدى الذي نجتازه الآن من نوع من التربية إلى نوع آخر عندما ننتقل من العمل إلى الكنيسة، ومن العلم إلى الجريدة، ومن العمل إلى الفن، ومن الزمالة إلى السياسة، ومن المنزل إلى المدرسة. فالفرد الآن يتعرض لنظم كثيرة

ومتعارضة من التربية، وبذلك تنقسم العادات على نفسها، وتتمزق الشخصية، ويضطرب ويتحلل نظام السلوك. ولكن العلاج يكون في نمو روح معنوية جديدة لا يمكن أن نصل إلى تحقيقها إلا عندما نستغل الدوافع المتحررة استغلالا ذكيًا لتشكيل عادات متناسقة يتكيف بعضها مع بعض في الموقف الجديد.

والميوعة الناتجة عن انحلال العادات القديمة لا يمكن تصحيحها بالنصائح التي ترمي إلى إرجاع العادات القديمة في جمودها الأول. وحتى ولو كانت هذه العادات مرغوبًا فيها، لأن جمود العادات القديمة هو ولا شك السبب الرئيسي لانحلالها وتدهورها. فالنواح والأسف على انتشار التغير، ومحاولة استعادة السلطة القديمة من علامات الضعف الشخصي والعجز عن مسايرة التغير. فهي نوع من «الاستجابات الدفاعية».

الفصل الخامس

تصنيف الغرائز

تبسيط باطل

يمكننا الآن أن نلخص المناقشة في عبارات قليلة عامة؛ فأولًا محاولة قصر المناشط الأصلية على عدد محدود من أصناف من العادات منفصلة تماماً، هي محاولة غير علمية، والنتيجة العملية لهذه المحاولة نتيجة ضارة. فالتصنيف هو في الحقيقة مثلما هو طبيعي. فالعدد الكبير غير المحدود من الأحداث المعينة المتغيرة يقابله العقل بأعمال التعريف والتسجيل وكتابة القوائم، ثم يجمعها تحت رءوس عامة ويربط بينها في مجموعات. ولكن هذه الأفعال مثلها مثل الأفعال الذكية الأخرى تودي في سبيل هدف، وتحقيق هذا الهدف هو التبرير الوحيد لوجودها. وعلى العموم فالهدف، هو تيسير تعاملنا مع أفراد لا نظير لهم وأحداث متغيرة. وعندما نفترض أن المشتقات والمترابطات تمثل انفصالات وتجمعات محددة في طبيعة الأشياء، فإننا بذلك تعوق تعاملنا مع الأشياء ولا نساعده. ونحن نتحمل وزر افتراض سرعان ما تدحضه الطبيعة، إذ نصبح عاجزين عن التعامل تعاملاً فعالاً مع دقائق وتجديدات الطبيعة والحياة. ويصبح تفكيرنا جامدًا حيث تكون الحقائق متحركة، ومختلطًا متكتلاً حيث تكون الأحداث مائعة متحللة.

والميل إلى نسيان وظيفة الإيضاحات والتصنيفات المختلفة، والنظر إليها على أنها أشياء واضحة في ذاتها، هو المغالطة السائدة في التخصص العلمي. وهي من الخصائص الواضحة للأرستقراطية العلمية وجوهر التجريد الباطل.

وهذا الاتجاه الذي ساد العلم الطبيعي يومًا ما يتحكم الآن في مناقشة الطبيعة البشرية. فلقد فسر الإنسان على أنه مجموعة محدودة من الغرائز الأولية يمكن عدها وتصنيفها ووصفها وصفًا كاملًا واحدة بعد الأخرى. واختلاف أصحاب النظريات أساسه – أو هو لا يكون إلا في – عددها وترتيبها. فبعضهم يقول إنها غريزة واحدة وهي حب الذات، وبعضهم يقول إنها غريزتان وهما الذاتية والغيرية. وبعضهم يقول إنها ثلاث: الجشع، والخوف، والعظمة. في حين نجد كتاباً في الوقت الحاضر ذوي نزعة عملية يقفزون بالرقم إلى خمسين أو ستين. ولكن الحقيقة أن هناك استجابات معينة كثيرة للمواقف المثيرة المختلفة بقدر ما يتسع من وقت لذلك، وقوائمنا لا تعدو أن تكون تصنيفات لتحقيق غرض من الأغراض.

ومن أعظم شرور هذا التبسيط المصطنع ما تركه من أثر في العلم الاجتماعي؛ فمناحي الحياة المعقدة قد خضعت لسلطة غريزة معينة أو مجموعة من الغرائز، تمارس حكمًا استبداديًا مع النتائج المعروفة للاستبداد. وحلت السياسة محل الدين كمجموعة من الظواهر المؤسسة على الخوف، أو أصبحت الشرط الضروري للحد من دافع الإنسان للبحث عن نفسه بعد أن أصبحت ثمرة ملكة سياسية أرسطوطالية خاصة. ونتخلص من جميع الحقائق الاجتماعية بوضعها في عدد قليل من المجلدات الضخمة على أنها نتائج للتقليد أو الاختراع أو للتعاون والتنافس. وعلم الأخلاق يقوم على المشاركة الوجدانية، والرحمة والكرم. والاقتصاد هو علم الظواهر التي ترجع إلى شيء نحبه وشيء نكرهه – الربح والعمل.

ومن الغريب أن الإنسان يشترك في هذه الأعمال دون أن يتذكر التشابه التام بينها وبين العلم الطبيعي قبل أن تكتشف الطريقة العملية من القرن

السابع عشر. ويسود الوقت الحاضر تبسيط آخر مؤداه أن جميع الغرائز ترجع إلى الغريزة الجنسية حتى إن عبارة "ابحث عن المرأة" (في أنواع تنكرية رمزية كثيرة) هي كلمة العلم الأخيرة بالنسبة إلى تحليل السلوك.

وبعض التبسيطات المصطنعة التي كان لها أعظم التأثير قد أصبحت الآن في معظمها مسائل تاريخية. ومع ذلك فلها فائدة بالنسبة إلينا؛ إذ توضح لنا كيف أن الظروف الاجتماعية تؤكد ميولاً معينة. حتى إن الاستعداد المكتسب ينظر إليه في النهاية كما لو كان فطرياً، وكما لو كان النشاط الوحيد. فإذا ما نظرنا مثلاً إلى القوة السببية التي يضفيها هوبز Hobbes على استجابة الخوف، نجد أن الشخص الذي يعيش في طمأنينة وراحة في الوقت الحاضر ينظر إلى انتشار الشعور بالخوف عند هوبز على أنه سجية مزاج جبان جبنًا يصل إلى حد الشذوذ.

ولكن البحث في ظروف ذلك الوقت وما ساد فيه من الاضطراب والفساد مما أدى إلى عدم الثقة والعدوان بصفة عامة، مما أدى بدوره إلى القتال الوحشي والمؤامرات الهدامة، هذا كله يعطي الموضوع طابعًا آخر. فالموقف الاجتماعي كان يبعث على الخوف، وتبدو هذه النظرية غير صحيحة كتقرير لسيكولوجية الإنسان الطبيعي، ولكنها كتقرير للظروف الاجتماعية المعاصرة هناك الكثير مما يمكن أن يقال في جانبها.

ويمكن أن يقال شيء من هذا القبيل بخصوص تأكيد علماء الأخلاق في القرن الثامن عشر على النبل والإحسان على أنهما المنبع الأخلاقي الكامل للعمل، وهذا التأكيد يمثله في القرن التاسع عشر تنظيم أوجست كومت A. Comte للغيرة. ولقد كان العبء ثقيلاً. ولكنه يبرهن على نمو روح إنسانية

جديدة. فعندما كسرت الحواجز الإقطاعية ونتج عن ذلك امتزاج بين الأفراد المتباعدين من قبل، نما إحساس بالمسئولية نحو إسعاد الآخرين، وتخفيف بؤسهم. ولم تكن الظروف مواتية لترجمة هذه الأشياء إلى عمل سياسي. ومن هنا كانت الأهمية التي أضيفت على الاستعداد الخاص لممارسة النبل والإحسان عن طواعية واختيار.

فإذا ما توغلنا في التاريخ القديم نجد أن تقسيم أفلاطون الثلاثي للنفس البشرية – إلى عنصر عقلي، وعنصر روحي فعال، وعنصر شهوي يستهدف الزيادة أو الربح – ينير لنا الطريق إلى حد بعيد. فنحن نعرف جيدًا قول أفلاطون إن المجتمع هو صورة مكبرة للنفس البشرية. ولقد وجد أفلاطون في المجتمع ثلاث طبقات: الطبقة الفلسفية والعلمية، وطبقة المواطنين الجنود، وطبقة التجار وأصحاب الحرف. وعلى هذا الأساس كان التعميم بالنسبة للقوى الثلاث المسيطرة على الطبيعة البشرية. فإذا ما بدأنا من الجانب الآخر أدركنا أن التجارة في عهد أفلاطون كانت تعتمد على الشهوة خاصة، وأن المواطنة كانت تعتمد على الحماسة والإخلاص الذي ينسي الإنسان ذاته، وتعتمد الدراسة العلمية على حب الحكمة حباً ذاتياً لا غرض من ورائه – واحتكرت هذه الدراسة فئة قليلة منعزلة. وهذا التميز ليس في الحقيقة إسقاطًا من الفرد الطبيعي على المجتمع، ولكن هذا التمييز قد طبع في الأفراد، التي تكون الطبقات، بقوة التقاليد والتوقعات الاجتماعية.

حب الذات

والنفوذ الذي ارتبط يومًا ما «بغريزة» حب الذات لم يختف نهائياً في الوقت الحاضر. فالموضوع ما زال يستحق البحث. فهو في شكله «العلمي»

يبدأ مما يدعي غريزة المحافظة على النفس وهي تميز الإنسان والحيوان على حد سواء. ومن هذا الافتراض الذي يبدو سليمًا تنبت سيكولوجية أسطورية؛ فالحيوانات – ومنها الإنسان – تقوم بالتأكيد بالكثير من الأفعال تكون نتيجتها حفظ الحياة واستمرارها. فإذا لم تتجه أفعالهم هذه الوجهة بصفة عامة كان الفناء للفرد والنوع. والأفعال التي تنبع من الحياة هي أيضًا في أساسها تحفظ الحياة. وهذه حقيقة لا شك فيها. ولكن ما قيمة هذه العبارة؟ هي ببساطة بديهية: أن الحياة هي الحياة، وأن الحياة نشاط مستمر ما دامت هناك حياة على الإطلاق ولكن المدرسة التي تقول بحب الذات قد حرفت حقيقة أن الحياة تميل إلى حفظ الحياة، إلى قوة منعزلة خاصة تقف وراء الحياة بشكل ما وتسبب الأفعال المختلفة، فالحيوان في أثناء قيامه بنشاطه في الحياة يقوم بمجموعة كبيرة من الأفعال كالتنفس والهضم والإفراز والتبرز. والهجوم والدفاع والبحث عن الطعام... إلخ، وهي مجموعة كبيرة من ردود أفعال معينة لمثيرات معينة من البيئة. ولكن الأساطير تتدخل وتنسبها جميعًا إلى السعي لحفظ الذات. وبذلك تكون خطوة فقط نحو فكرة أن كل الأفعال الواعية تثيرها غريزة حب الذات. ثم تتحول هذه الفرضية إلى خطط عبقرية تكون غالبًا مسلية عندما تنعشها المعرفة التهكمية عن «العالم» وتكون مملة شاقة عندما تكون لها طبيعة منطقية حتى تبرهن على أن كل عمل يقوم به الإنسان – ومنها مظاهر كرمه – هو تنوع في حدود الإطار العام للمصلحة الذاتية.

والمغالطة واضحة، فيما أن الحيوان لا يستطيع أن يعيش إلا إذا كان حياً، أي إلا إذا كانت نتيجة أفعاله المحافظة على الحياة، ولذلك يقال إن كل أفعاله يثيرها دافع المحافظة على النفس. وحيث إن جميع الأفعال تؤثر في سعادة القائم بها بطريقة أو بأخرى، وحيث إن الفرد عندما يفكر ويتأمل فإنه يفضل النتائج

التي تؤدي إلى السراء على تلك التي تؤدي إلى الضراء، وعلى ذلك فكل أفعاله ترجع إلى حب الذات.

والحقيقة أن بعض العبارات تقول إن الحياة هي الحياة، وتقول الأخرى إن الذات هي الذات. ويقول البعض إن الأفعال الخاصة هي أفعال كائن حي. ويقول الآخر إنها أفعال الذات. ومن الناحية البيولوجية نجد أن الاختلاف المادي بين أفعال القوقع مثلاً وبين أفعال الكلب يخفيه القول بأن أفعال كل منهما ترمي إلى المحافظة على النفس مغفلين حقيقة مهمة، وهي أن الذي يستمر وجوده في الحالة الأولى هي حياة القوقع، وفي الحالة الثانية هي حياة الكلب. وفي الميدان الأخلاقي نجد الاختلافات المادية بن مسيح وبطرس ويوحنا ويهوذا تخفيها إشارة حكيمة إلى أنهم جميعًا في النهاية ذوات، وأنهم يعملون جميعًا كذوات، وفي جميع الحالات ينظر إلى النتيجة أو «الهدف» على أنه سبب محرك.

والمغالطة تعمل على تحويل حقيقة بديهية؛ هي أننا نعمل على أننا ذوات؛ إلى خرافة العمل باستمرار من أجل الذات. ومن البداهة أيضًا أن كل عمل يرمي إلى تحقيق هدف معين أو إلى إرضاء عادة من العادات مما يكون عنصرًا مؤكدًا في بناء الشخصية. وكل إرضاء هو ما هو عليه من ناحية النوع – نتيجة استعداد تحقق عن طريق هدف قد أنجز، كالخيانة أو الإخلاص أو الرحمة أو القسوة. ولكن النظرية تتدخل هنا وتخفي التنوع الهائل في نوع الإرضاء الذي يمارس بأن توضح أنه كله إرضاء. ويتم الضرر بأن تتحول هذه الوحدة المصطنعة للنتيجة إلى حب فطري للإرضاء على أنه القوة التي تسبب جميع الأعمال على

حد سواء. ولأن نيرونNero وبيبودي[٦] Peabody كل منهما يحصل على الرضا بأن يفعل ما يفعل، ولذلك فإن رضا كل منهما من نفس النوع، وإن كلًا منهما دفعه حب هدف واحد. وفي الواقع إننا تعمقنا ماديًا في حقيقة الإنجاز، وتأكدنا من حدوث اختلاف في أنواع الذوات التي تتحقق. فإذا ما وضحنا أن القطبين الجنوبي والشمالي قطبان، فإننا بذلك لا نقضي على ما بين الشمال والجنوب من اختلاف، بل نزيد منه.

وشرح هذه المغالطة أمر من السهولة واليسر حتى إنه ليبدو غير مقنع؛ إذ لا بد أن يكون هناك سبب مادي حسي جعل الأذكياء يقعون فريسة سهلة لمغالطة واضحة: وهذا الخطأ المادي كان اعتقادا في ثبات الذات وبساطتها، وهو اعتقاد غذته مدرسة أبعد ما تكون عن المدرسة التي نبحثها. وهم رجال اللاهوت بما لديهم من أفكار جامدة عن وحدة الروح وكمالها السالف التكوين. ولا نستطيع أن تصل إلى مفاهيم حقيقية للدافع والاهتمام إلا عن طريق الاعتراف بأن الذات (إلا أن تكون قد غلفت في قوقعة الروتين) دور التكوين، وأن أي ذات قادرة على أن تتضمن عددًا من الذوات غير المتناسقة، ومن الاستعدادات غير المنسجمة، حتى إن «نيرون» قد يكون قادراً في بعض الأحيان على القيام بأعمال الرحمة. فمن المعروف أنه في ظروف معينة قد تفزعه نتائج قسوته ويتحول إلى تغذية دوافع الرحمة. والشخص الذي يشارك الآخرين في آلامهم وأفراحهم لا يكون محصنًا ضد أنواع الغطرسة الجافة، وقد يجد نفسه غارقاً في متاعب كثيرة نتيجة لعمله الطيب حتى إنه ليسمح لدوافعه الرحيمة أن تتقلص، وبذلك يخضع سلوكه لأوامر العقل الدنيوي الحازمة، وما يحدث في الشخصية من تناقضات وتغيرات أشياء معروفة في الخبرة. فالتمسك بالمفهوم

---

(٦) جورج بيبودى ١٧٩٥ – ١٨٦٩: تاجر ومن رجال البنوك في إنجلترا (المترجم)

التقليدي عن تفرد الروح والذات وبساطتهما هو وحده الذي يعمينا عن إدراك معناهما: ميوعة نسبية وتنوع في مكونات الذات. ليست هناك ذات معدة تقف وراء النشاط. ولكن هناك اتجاهات وعادات ودوافع معقدة غير ثابته متعارضة، سرعان ما تتصالح فيما بينها تدريجياً، وتصل إلى اتساق شكلي معين، ولو أن هذه لا يحدث إلا عن طريق توزيع المتناقضات توزيعًا يحفظها في أماكن محكمة الإغلاق، تسمح لها بانحرافات منعزلة أو خداع في العمل.

وكثير من الكلمات الجيدة تفسد عندما تضيف إليها كلمة ذات، مثل كلمات: شفقة، ثقة، تضحية، سيطرة، حب. والسبب في ذلك ليس غامضًا، فكلمة ذات تصيب هذه الكلمات بانطوائية ثابتة وعزلة؛ إذ تتضمن أن عمل الحب، أو الثقة، أو السيطرة ينقلب على ذات كاملة الوجود. وفي سبيلها تنهض هذه الأفعال، فالشفقة تحقق الذات وتخلقها عندما توجه إلى الخارج، وتكشف للعقل عن ارتباطات جديدة واستقبالات جديدة؛ فالشفقة على الذات تسحب العقل إلى داخل نفسه مسببة عجزه عن التعلم من صفعات الدهر. أما التضحية فقد تضخم من الذات مؤدية إلى استسلام الممتلكات المكتسبة لمطالب النمو الجديد. والتضحية بالذات معناها عجز في الذات تبحث عن تعويض له في امتلاك آخر أو إغراق آخر. والثقة كعمل خارجي هي الصراحة والشجاعة في مواجهة حقائق الحياة مع الثقة بأنها ستقدم التعليم والمعاونة لذات نامية. والثقة التي تنتهي في الذات هي لذة جميلة تحصن الشخص ضد التعلم عن طريق الأحداث. والسيطرة في التحكم في المصادر التي تعظم من الذات، وضبط النفس هو ذات تقلص وتركز على أعمالها محتضنة إياها بشدة وبذلك تمنع النمو الذي يحدث للذات إذا تحررت: صراع أخلاقي واع ينتهي بامتداد غير متناسق لبعض الأعضاء.

ومما يؤدي إلى الاختلاف في كل حالة هو الاختلاف بين الذات كشيء تام الإعداد، والذات كشيء في دور التكوين عن طريق العمل. ففي الحالة الأولى على العمل أن يقدم النفع أو الطمأنينة أو السلوى إلى الذات. وفي الثانية يصبح العمل الاندفاعي مخاطرة للكشف عن ذات ممكنة ولكنها لم تتحقق بعد، وهي تجربة لخلق ذات أكثر اتساعًا من الذات الكائنة. وفكرة أن هذه الدوافع وحدها لها صحة أخلاقية وتستهدف صالح الآخرين، أي إنها غيرية، وهي مبدأ من جانب واحد، مثلها في ذلك مثل حب الذات كفكرة جامدة. ومع ذلك فالغيرية لها ميزة واحدة واضحة؛ فهي على الأقل تقترح مروءة للفعل الخارجي، وتحريرًا للقوة، مقابل ذات معدة سالفة التكوين تعيش في مكان مغلق مقفل.

إرادة القوة

واختصار جميع الدوافع حتى تصبح أشكالًا لحب الذات أمر يستحق البحث والتنقيب؛ لأنه يهيئ لنا الفرصة لأن نورد شيئًا عن الذات كعملية مستمرة. فالمبدأ نفسه قد ذبل ومحبذوه متأخرون. والاتجاه أجبن من أن يغري جيلاً مارس الرومانتيكية وأسكره ورود ينابيع القوة التي فجرتها الثورة الصناعية، والتوحيد السائد في الوقت الحاضر يحمل اسم إرادة القوة.

وفي البداية، ليس هذا إلا اسماً لصفة تنظم كل المناشط، وكل نشاط يتحقق ينتهي إلى مزيد من السيطرة على الظروف، وإلى فن إدارة الأهداف. فالتنفيذ والرضا والتحقيق والإنجاز هي كلها أسماء لحقيقة أن النشاط يتضمن إنجازاً لا يتحقق إلا بالسيطرة على الظروف حتى تكون شريكاً في عملية الإنجاز. وهكذا نجد أن كل دافع أو عادة هي إرادة تمارس بها قوتها. وعندما نقول ذلك

فإنا نلبس البديهية ثوب الشخص الإنساني. فهي تقول إن الغضب، أو الخوف، أو الحب، أو الكراهية، تكون ناجحة عندما تحدث تغييرًا ما خارج الكائن الحي يقيس قوته ويسجل كفايته. والنتيجة التي تتحقق هي التي تحدد الاختلاف بين العمل وبين العاطفة المحبوسة التي تأكل نفسها. فالعين تجوع إلى الضوء، والأذن للصوت، واليد للسطح، والذراع لأشياء تصل إليها، وتقذف بها أو ترفعها، والرجل للمسافة، والغضب لعدو يحطمه، وحب الاستطلاع لشيء يهزه وينحني عليه، والحب لزميل. فكل دافع هو مطلب لشيء يهيئ له القيام بوظيفته. فإذا ما منع عنه هذا الشيء في الواقع، اتجه إلى خلق واحد في الخيال كما يوضح ذلك علم الأمراض.

وليس لدينا حتى الآن إرادة عامة للقوة، وإنما ضغط فطري من جانب كل نشاط حتى يعبر عن نفسه تعبيراً مناسباً. وليس هذا طلباً للقوة بقدر ما هو بحث عن فرصة لاستخدام قوة موجودة بالفعل. فإذا ما تجاوبت الفرص مع الحاجة، فمن النادر أن تظهر الرغبة في القوة؛ إذ أن القوة تكون قد استغلت والرضا قد تحقق. ولكن الدافع قد عوق. فإذا ما كانت الظروف صالحة لنمو تربوي، فإن الدافع الذي زجرناه «يعلو» ومعنى هذا أن يصبح عاملاً مشتركًا في نشاط أكثر تعقيدًا وشمولاً، يقتصر فيه على مكان تابع ولكنه فعال. وفي بعض الأحيان يقف الإحباط كسد أمام النشاط فيوسع منه. وتتولد رغبة في الإرضاء بأي ثمن. وعندما تكون الظروف الاجتماعية بحيث تجعل من استعباد طاقات الآخرين طريقًا لأقل مقاومة، فإن إرادة القوة تنفجر مزهرة.

ولعل هذا هو السبب في أننا ننسب للآخرين إرادة القوة ولا ننسبها لأنفسنا، إلا إذا كنا نريد مديح أنفسنا، بمعنى أننا عندما نكون أقوياء فن الطبيعي أن ترغب في ممارسة قوتنا. وإلا فنحن نرغب لأنفسنا ما نرغب فيه

عندما نرغب فيه دون أن نرتاب كثيرًا في الوسائل التي نستخدمها لتحقيق ذلك. وهذه سيكولوجية من نوع ساذج ولكنها أصدق وأقرب إلى الحقيقة من افتراض وجود إرادة القوة في ذاتها كشيء أصلي منعزل؛ لأنها توضح أن الحقيقة الواقعة هي نوع من القوة السائدة التي تتطلب منفذًا والتي لا تصبح واعية بنفسها إلا عندما تكون أضعف من أن تتغلب على العقبات. وتنسب إرادة القوة في عرفنا إلى عدد بسيط نسبيًا من رجال طموحين لا يبالون، ويحتمل أن يكونوا في مجموعهم غير واعين تمامًا لهذه الإرادة، حيث تسيطر عليهم دوافع قوية معينة تجد تحقيقها السريع بإخضاع الآخرين حتى يعملوا كوسائل لتحقيق أهدافهم. ويوجد الشعور بإرادة القوة غالبًا عند أولئك الذين لديهم ما يسمى بعقدة النقص والذين قد يعوضون عن ناحية من نواحي العجز الشخصي (اكتسبوها من قبل في طفولتهم) بأن يتركوا في الآخرين انطباعًا يلفت النظر، وبذلك يشعرون بأن قوتهم فقد أصبحت موضع تقدير. والأديب الذي يخرج بعمله إلى الخيال يحتمل أن يظهر من إرادة القوة أكثر مما يظهر نابليون الذي يرى أشياء محددة واضحة تماماً، والذي يهاجمها مباشرة. فالإثارات العنيفة، وكثرة المنغصات، وعناد الشخصيات الضعيفة، وأحلام العظمة، وعنف الخاضعين، كلها مميزات عادية لإرادة القوة.

غرائز خلاقة وغرائز للكسب

ومناقشة ما يتضمنه هذا المبدأ من تبسيط باطل تؤدي بنا إلى تصنيف آخر ثابت ومحدد: فلقد قسم الناقدون للنظام الاقتصادي السائد الغرائز إلى غرائز خلاقة، وغرائز للكسب. ولقد أدانوا النظام الحاضر لأنه يتضمن غرائز للكسب على حساب النوع الخلاق. والتقسيم مناسب ولكنه مخطئ؛ فهو مناسب لأنه يلخص حقائق معينة للنظام الحاضر، ومخطئ لأنه ينظر إلى النتائج

الاجتماعية على أنها أصول سيكولوجية. وعلى وجه التقريب يمكننا أن نقول إن النشاط الفطري خلاق وكسبي معًا؛ خلاق إذا نظرنا إليه كعملية، وكسبي بمعنى أنه كقاعدة ينتهي بنتائج محسوسة تشعر العملية بنفسها.

والنشاط مبدع خلاق إلى المدى الذي يتحرك فيه إلى غنائه كنشاط، بمعنى أن يؤدي تحركه إلى تحرر مناشط تالية. والبحث العملي، والإنتاج الفني، والزمالة الاجتماعية، تمتلك كلها هذه الخاصية إلى درجة ملحوظة، فجزء منها هو اشتراك عادي في كل عمل ناجح متسق. فهو بالنسبة إلى ما سبقه تحقيق وإنجاز، وبالنسبة إلى ما يليه توسع متحرر. وليس هناك أي تعارض بين التعبير الخلاق وبين الوصول إلى النتائج التي تبقى بعد ذلك والتي تعطي الإنجاز قيمته ومعناه. فمثلاً فن العمارة في أحسن حالاته قد يبدو للكثيرين من الأشخاص أنه أكثر إبداعًا – لا أقل – من الرقص في أحسن حالاته وليس هناك شيء في الإنتاج الصناعي لا يتضمن بالضرورة نشاطًا خلاقًا. وحقيقة أنه ينتهي بمنافع ملموسة لا تنزل من مستواه. كما أن استعمال القنطرة لا يبعد الفن الخلاق عن الإسهام في رسمها وبنائها أما الذي يحتاج إلى شرح فهو سبب تبعية العملية للإنتاج في كثير من الصناعات المدنية، أي لماذا كان تركيز الاهتمام على استعمالها فيما بعد، لا على صنعها الآن؟

الإجابة جانبان: فما لا شك فيه أن جزءًا كبيرًا جدًا من العمل الاقتصادي يتم عن طريق الآلات. وهذه الآلات – بصفة عامة – ليست تحت السيطرة الشخصية لأولئك الذين يقومون بتشغيلها؛ فالآلات تدار في سبيل أغراض لا يشترك العامل في تحديدها، وليس له اهتمام بها في ذاتها أو منفصلة عن أجره. فهو لا يفهم هذه الآلات ولا يهتم بالهدف منها؛ إذ يشترك في نشاط تنفصل فيه الأهداف عن الوسائل، والأدوات عما تنتجه. والنشاط الآلي – كما

قال إمرسون Emerson يؤدي إلى تحويل الرجال إلى غزالين وإبر حياكة. أما إذا ما فهم الرجال ما يقومون به، وإذا أدركوا العملية كلها وأن عملهم جزء ضروري منها، وإذا كان لديهم اهتمام وعناية بالكل، فإن هذا يمنع من آلية النتيجة. أما إذا ما كان الإنسان هو مجرد خاضع للآلة فلا تكون لديه بصيرة بالعمل ولا تعلق به، ويصبح النشاط الخلاق أمرًا لا علاقة له بالموضوع.

وما يبقى للعامل بعد ذلك ليس إلا بضع رغبات في الكسب كحب الأمن، والطمأنينة، والرغبة في الوقت الطيب. فالاهتمام المتزايد بالطمأنينة ينبع من الظروف المتغيرة للعامل. أما الرغبة في الوقت الطيب، ما دامت تحتاج إلى شرح، فتنبع من طلب الخلاص من الكد والعناء، ويرجع هذا إلى عدم وجود عوامل الثقافة في العمل الذي يقوم به العامل. فبدلًا من أن يكون الكسب هدفًا رئيسيًا، تكون النتيجة الخالصة للعملية هدم العناية الرشيدة بالمواد والمنتجات، وإثارة النزعة نحو التبذير والإهمال، ما دام من الممكن القيام بها دون إنقاص للأجر الأسبوعي. ومن زاوية النظرية الاقتصادية التقليدية، ما يثير الدهشة حقًا بالنسبة للصناعة الحديثة هو العدد الصغير من الأشخاص الذين لهم اهتمام فعال بامتلاك الثروة. أما إغفال التملك فإنه ييسر الأمور على القلة الذين يرغبون في أن تسير الأمور حسب هواهم والذين يحتكرون ما تكدس، فإذا استطاع دافع التملك أن ينمو نموًا متسقًا، وأن يصبح حقيقة واقعة أكثر مما نراه الآن، كان من الممكن أن تتحسن الأشياء عما هي عليه في الوقت الحاضر.

وبالنسبة للرجال الذين ينجحون في تجميع الثروة، من الخطأ أن نفترض أن التملك يلعب في معظمهم دوراً عظيمًا دون السيطرة على ما يلزم من أدوات فالتملك ضروري كنتيجة، ولكنه لا ينبع من حب التكديس، وإنما ينبع من

حقيقة أنه بدون عدد كبير من الممتلكات لا يستطيع الفرد أن يشترك اشتراكا فعالاً ميدان العمل الحديث. ولكن حب التملك دليل على حب القوة، والرغبة في التأثير في الآخرين، والوصول إلى الشهرة، والحصول على النقود، وإظهار القدرة. وبالاختصار «النجاح» في ظل ظروف نظام معين. فإذا استطعنا أن ندفع سيكولوجية الغرائز الخرافية وراء الاقتصاد الحديث كان من الأفضل أن تخترع غرائز للأمن والطمأنينة، وللوقت الطيب، وللقوة وللنجاح، بدلًا من الاعتماد على غريزة التملك. ويجب أيضًا أن نهتم بغريزة معينة للرياضة، فالمهم ليس الحصول على الدولارات ولكن مطاردتها واصطيادها. على أن التملك له دوره في العملية الكبرى، فأكثر الرياضيين تفرغًا وإخلاصًا بفضل، إذا ما تساوت الأشياء الأخرى، أن يحضر معه عند عودته ذيل الثعلب دليل النصر. والنتيجة المادية هي أن نوضح لأنفسنا وللآخرين أننا نجحنا في هذه الرياضة.

وبدلًا من أن نفصل فصلاً قاطعًا بين دافع التملك والكسب كما يظهر في العمل، وبين غريزة الخلق والإبداع التي تظهر في العلم والفن والعضوية الاجتماعية، يجب علينا أن نبحث أولًا عن سبب تحول جزء كبير من النشاط الإبداعي في الوقت الحاضر نحو العمل، ثم نسأل عن سبب اقتصار فرصة ممارسة القدرة الخلاقة في العمل في الوقت الحاضر على طبقة صغيرة هي تلك التي تعمل في البنوك وفي البحث عن الأسواق وفي الاستغلالات المختلفة. ثم نسأل في النهاية عن سبب تحول النشاط الخلاق إلى عملية فيها تخصص ضيق وغالباً ما تكون غير إنسانية؛ إذ أن الشيء المهم بعد كل هذا ليس هو حقيقة الخلق والإبداع في حد ذاتها، ولكنه نوعها.

ومما لا يمكن إنكاره أن أساطين الصناعة نوع من الفنانين المبدعين، وأن الصناعة تتشرب جزءًا كبيرًا من النشاط الخلاق في الوقت الحاضر. فإذا ما

نسينا إلى قادة الصناعة والتجارة دافع التملك، فليس معنى هذا أن سلوكهم تنقصه البصيرة، ولكن معناه أن نفقد الطريق إلى تحسين الظروف. وذلك لأن توزيع القوة الخلاقة بين العمل والمهن الأخرى توزيعًا عادلاً، واستعمالها استعمالا إنسانيًا أوسع في ميدان الأعمال، يعتمد على الفهم الصحيح للقوى الحقيقية للعمل، ويربط قادة الصناعة بين الاهتمام بمخططات بعيدة الأثر، وتوفيق كبير بين الظروف يبنى على الدراسة، وسيطرة على المهارة الفنية المهذبة والمعقدة، وسيطرة على القوى والأحداث الطبيعية، وبين حب المخاطرة وإثارة الأشخاص والسيطرة عليهم. وعندما تؤكد هذه الاهتمامات سيطرة واقعية على كل وسائل الرفاهية والإعلان والحصول على إعجاب من هم أقل حظاً الحياة، فليس غريبًا أن توجه معظم القوة الخلاقة إلى ميدان الأعمال، وأن يصبح التنافس على الحصول على فرصة للتعبير عن القوة وحشياً.

والسؤال الإستراتيجي – كما يقال – هو: كيف استطاعت ظروف المجتمع السياسية والقانونية والعلمية والتربوية في القرون الماضية أن تثير، وأن نغذي نمو جانب واحد للمناشط الخلاقة؟ وما سبب ذلك؟ وبحث المشكلة من هذه الناحية يرتجى منه الأمل على الرغم من أنه بالتأكيد أكثر تعقيداً من الناحية العقلية من تناول المشكلة على أساس البدء بثنائية محددة بين دوافع الكسب والتملك وبين دوافع الإبداع. وتناول المشكلة بالشكل الآخر يفترض الفصل التام بين ما هو أعلى وما هو أدنى في التكوين الأصلي للإنسان. فإذا كان صحيحاً، فليس هناك علاج عضوي. والمرجع الوحيد إلى النصائح العاطفية بأن يفطم الرجال عن تكريس حياتهم للأشياء التي تعشقها طبيعتهم المادية الدنيا. فإذا نجح هذا النداء نجاحًا متواضعًا كانت النتيجة الاجتماعية تقسيمًا طبقيًا محددًا. وتبقى بعد ذلك طبيعة دنيا تنظر إليها الطبقة العليا نظرة

احتقار وعجرفة، وتتكون من أولئك الذين ما زالت غريزة التملك قوية لديهم، والذين يقومون بالعمل الضروري في الحياة، على حين أن الطبقة العليا «الخلاقة» تتفرغ للتعامل والعلاقات الاجتماعية والعلم والفن.

وحيث إن السيكولوجية التي تقوم عليها هذه النظرة سيكولوجية خاطئة، فالمشكلة وحل المشكلة يفترضان في الحقيقة شكلًا آخر مختلفًا تمامًا. فهناك عدد لا حصر له من المناشط الأصلية أو الغريزية المنظمة في اهتمامات واستعدادات حسب المواقف التي تستجيب لها. ولزيادة المظهر الخلاق والصفة الإنسانية في هذه المناشط يجب أن نعمل على تغيير الظروف الاجتماعية التي تثير وتختار وتوسع وتصنف وتنسق المناشط الفطرية. والخطوة الأولى في تناولها أن نزيد من معلوماتنا العلمية الدقيقة؛ فنحن نحتاج إلى معرفة دقيقة عن القوة التي تقوم بالاختيار والتوجيه في كل موقف اجتماعي، وكيف يشجع كل ميل أو يعطل. والسيطرة على البيئة المادية سيطرة عامة قصدية لم تبدأ إلا بعد أن أغفل الاعتقاد في القوى والمكونات الكلية. والسيطرة على الطاقات الفيزيقية ترجع إلى البحث الذي يؤدي إلى إيجاد علاقات معينة بين عناصر دقيقة.

وليست الحال كذلك بالنسبة للسيطرة الاجتماعية والتكيف الاجتماعي. فإذا ما كانت لدينا المعرفة يمكننا أن نبدأ وعندنا الأمل بالعمل في ميدان الاختراع الاجتماعي والهندسة التجريبية. ودراسة الأثر التربوي والتأثير في العادة، ودراسة كل شكل محدد للتعامل الإنساني شرط ضروري للإصلاح الفعال الناجح.

الفصل السادس

لا وجود لغرائز منفصلة

تقرر الأفعال

وعلى الرغم من كل ما قيل فإننا نؤكد أن هناك غرائز أصلية محددة مستقلة تعبر عن نفسها في فعال معينة في علاقات متناظرة. وقد يقال إن الخوف هو حقيقة وكذلك الغضب والمنافسة وحب السيطرة على الآخرين، وتحقير الذات، والحب الأموي، والرغبة الجنسية، وحب القنال والحسد، ونتيجة لذلك فلكل منها عمله المناسب. ومن الطبيعي أن تكون كلها حقائق. وكذلك الامتصاص، وصدأ المعادن، والرعد والبرق، والطائرات التي هي أخف من الهواء. ولكن العلم والاختراع لم يتقدما ما انغمس الناس في الاتجاه الذي يقول بوجود قوى معينة تسبب مثل هذه الظواهر. وقد حاول الرجال ارتياد هذا الطريق، فقادهم إلى الجهل المتعلم. وتكلموا عن كراهية الطبيعة للفراغ، وعن قوة الاحتراق، وعن المحاولة الفطرية نحو هذا أو ذاك، وعن الثقل والخفة على أنها قوى. ونتج عن هذا أن تكررت منه «القوى» لظواهر مرات ومرات، وترجمت من شكل مادي معين (كانت فيه واقعية على الأقل) إلى شكل عام أصبحت فيه لفظية. وهكذا تحولت المشكلة إلى حل يتيح إرضاءً مصطنعاً.

ولقد حدث التقدم في الفهم والسيطرة عندما استدار العقل في اتجاه عكسي. فبعد أن وضح للباحثين أن ما يدعونه من قوة سببية لم يكن إلا أسماء أدت إلى تلخيص مجموعة من الحوادث المعقدة في شكل مزدوج، بدأوا في

تقسيم الظواهر إلى أجزاء دقيقة بحثًا عن العلاقات، أي عن عناصر في ظواهر أخرى مختلفة أيضاً. وقد حلت العلاقات بين مختلف العناصر محل القوى الكبيرة الضاغطة. وقد بدأت سيكولوجية السلوك تعتريها معالجة مماثلة. ومن المحتمل أن يكون شيوع علم نفس الإحساسات راجعًا إلى أنه وعد بمعالجة متصلة مماثلة للظواهر الفردية. ولكننا مازلنا نميل إلى اعتبار الجنس والجوع والخوف، وحتى الاهتمامات الأكثر فعالية وتعقيدًا، كما لو كانت قوى مجتمعة كالاحتراق والجاذبية في علم الطبيعة القديم.

وليس صعبًا أن نرى كيف نما الاتجاه إلى ميل منفصل متميز في حالة الأفعال البسيطة كالجوع والجنس. فالمنافذ الحركية، أو طرق التفريغ، قليلة نسبيًا ومحددة تماماً. ومن الواضح أن أجهزة جسمية معينة تتضمن ذلك. وتبعًا لذلك يظهر اقتراح وجود قوة أو دافع نفسي منفصل. على أن هناك مغالطتين في هذا الفرض. المغالطة الأولى: تتكون من تجاهل حقيقة أن النشاط (حتى النشاط الذي تحد منه العادة الروتينية) لا يقتصر على المسلك الذي يؤدي إلى تحقيقه بشكل واضح؛ ففي كل عمل يشترك الكائن كله إلى حد ما وبطريقة ما بأجهزته الداخلية والعضلية وأجهزة الدورة الدموية والإفراز إلخ إلخ. وحيث إن الوضع الكلي للكائن الحي لا يكون هو نفسه مرتين، كذلك فإن مظاهر الجوع والجنس لا تكون هي نفسها مرتين أبدًا. ولكننا قد نغفل هذا الاختلاف لبعض الأسباب، على أن هذا الاختلاف يشرح أهداف التحليل النفسي والتي تنتهي بحكم قيمي سليم. وحتى من الناحية الفسيولوجية نجد أن مضمون التغيرات العضوية المصاحبة لفعل الجوع أو الجنس هي التي تكون الاختلاف بين الظاهرة العادية والظاهرة المرضية.

ومن ناحية ثانية فالبيئة التي يحدث فيها الفعل لا تتكرر على الإطلاق حتى عندما يكون التفريغ العضوي السافر واحدًا في أساسه، فإن الأفعال تحدث في بيئة مختلفة وبهذا تكون لها نتائج مختلفة. ومن المستحيل أن نعتبر هذه الاختلافات في النتيجة المادية مغفلة لنوع الأفعال؛ فهذه النتائج المختلفة يمكن أن نحسها مباشرة إذا لم نستطع إدراكها بوضوح، وهي المكونات الوحيدة لمعنى الفعل. وعندما افترضنا أن المشاعر – الموجودة من قبل في الروح – هي السبب في القيام بالأفعال، كان من الطبيعي أن نفترض أن كل عنصر نفسي له صفته الفطرية الخاصة به، التي يمكن الوصول إليها مباشرة عن طريق التأمل الباطني. فإذا ما تنازلنا عن هذا الاتجاه، يصبح من الواضح أن الطريق الوحيد لمعرفة ماهية العمل العضوي هو التغيرات الحسية أو الإدراكية التي تسببها. وبعض هذه التغيرات ستكون عضوية داخلية (كما سبق تبيانه) وستتنوع مع كل عمل. أما غيرها فسيكون خارج الكائن الحي، وهذه النتائج الأخيرة أكثر أهمية من النتائج العضوية الداخلية في تحديد نوع العمل، لأنها نتائج هتم بها الآخرون وتثير فيهم استجابات الموافقة والمعارضة، كما تثير مناشط للتعاون أو المقاومة من نوع غير مباشر.

ومعظم ما يسمى خداع الذات يرجع إلى استعمال حالات عضوية مباشرة كمعايير لقيمة العمل. فإذا ما قلنا إنها تجعل الإنسان يشعر بالراحة، أو إنها تؤدي إلى إرضاء مباشر، فإنما يعني قولنا أنها تؤدي إلى حالة داخلية مريحة. والحكم المؤسس على هذه الخبرة قد يختلف كلية عن الحكم الذي يصدره الآخرون على أساس نتائجه المادية أو الاجتماعية. وعلى أساس الحذر يتعلم كل فرد أن يعرف إلى حد ما نوع العمل الذي يقوم به على أساس ما يحدث من نتائج في أفعال الآخرين. وبدون هذا الحكم نستطيع أن نحس إحساسًا مباشرًا

بالتغيرات الخارجية التي تنتج عن العمل وترتبط به فتصبح صفة من صفاته. حتى الطفل الصغير أحيانًا ما يرى بعين الغضب تدمير الأشياء، وقد يتعارض هذا التدمير مع شعوره بالرضا نتيجة تفريغه لهذه الطاقة. والذي يعتبر موضحًا لقيمة الأشياء عنده.

والطفل بصفة عامة يستسلم لما نسميه الغضب، وما يشعر به وما يقدره من نوع هذا الغضب يتوقف أولاً على كيانه في ذلك الوقت، وهذا يختلف في كل حالة عن الأخرى. وثانيًا يتغير العمل مباشرة عن طريق البيئة التي يتعامل معها حتى تنعكس النتائج المختلفة انعكاسا مباشراً على القائم بالعمل فقد يوجه الغضب نحو الرفاق الأقوى جسمًا والأكبر سناً الذين ينتقمون من المعتدي ساعة الاعتداء عليهم، وربما بقسوة. وقد يوجه الغضب ليؤثر في الأطفال الضعاف العاجزين. والنتيجة التي تحوز التقدير والتفكير هي الإنجاز، والغلبة، والقوة، ومعرفة وسائل الوصول إلى الهدف. والاتجاه القائل بأن الغضب لا يزال القوة الوحيدة ما هو إلا ميثولوجيا متقاعسة الهمة.

وفي حالات الجوع والجنس حيث تتحدد مسالك العمل بالظروف السابقة (أو «الطبيعية»)؛ فالمضمون الواقعي للجوع والجنس والشعور بهما لا شك يتنوعان تنوعًا كبيراً حسب ظروفهما الاجتماعية. وعندما يموت الإنسان جوعًا يكون الجوع دافعًا طبيعياً لا حدود له، وعندما يصل إلى هذه الدرجة فإنه يفقد – فوق ذلك – تميزه السيكولوجي ويصبح جشعًا يسيطر على الكائن الحي جميعه.

ومعالجة الجنس بالتحليل النفسي تعلمنا الكثير؛ لأنها تعرض عرضًا واضحًا نتائج التبسيط المصطنع، وتعرض أيضًا تحويل النتائج الاجتماعية إلى

أسباب نفسية. فالكتاب – وهم عادة من الرجال – يتمسكون بسيكولوجية المرأة كما لو كانوا يتعاملون مع كلية عامة من كليات أفلاطون على الرغم من أنهم يعاملون الرجال في العادة على أنهم رجال يختلفون باختلاف تكوينهم وبيئتهم. وهم يعاملون الظواهر التي هي علامات مميزة للحضارة الغربية في الوقت الحاضر كما لو كانت نتائج ضرورية لدوافع الطبيعة البشرية الفطرية المحددة. فالحب الرومانتيكي كما يوجد اليوم لكل ما يحدثه من اضطرابات مختلفة هو علامة لا شك فيها لظروف تاريخية معينة، مثله في ذلك مثل المراكب الحربية الكبيرة، وآلات الاحتراق الداخلي، والآلات التي تديرها الكهرباء.

ومن المعقول أن نعامل الأخيرة على أنها نتائج لسبب نفسي واحد، كما أنه من المعقول أن نفسر ظواهر القلق والصراع التي نصاحب العلاقات الجنسية الحاضرة كمظاهر لقوة نفسية أصلية واحدة أو "الليبرو"، وعلى هذا الأساس يكون التبسيط الماركسي أقرب إلى الحقيقة من تبسيط «يونج».

وقد اعتدنا أن نفترض وجود غريزة واحدة للخوف أو تفرعات منها قليلة محددة. وفي الحقيقة أن الإنسان عندما يكون خائفاً فإنه يستجيب ككل. وهذا الكائن الكلي المستجيب يختلف في كل حالة عن الأخرى. وفي الحقيقة أيضًا تحدث كل استجابة في بيئة مختلفة ويختلف معناها في كل مرة عن الأخرى، حيث إن اختلاف البيئة يؤدي إلى اختلاف في النتائج.

والميثولوجيا هي وحدها التي تقدم قوة نفسية واحدة بذاتها «تسبب» كل استجابات الخوف، قوة تبدأ وتنتهي في ذاتها. وحق إننا في جميع الأحوال نستطيع أن نميز فعالاً مميزة معينة منفصلة تقريبًا – كتقلصات عضلية، انسحابات، انحرافات، تسترات. ولكننا عند إيرادنا للكلمات الأخيرة تكون قد

ضمناها بالفعل بيئة من البيئات. وهذه التعبيرات كالانسحاب والتستر ليس لها معنى إلا على أنها اتجاهات نحو أشياء؛ فليس هناك شيء اسمه بيئة بصفة عامة، ولكن هناك أحداثاً وأشياء معينة متغيرة. وبذلك فإن ما يحدث من أنواع الانحراف أو الهرب أو التقلص ترتبط مباشرة بظروف معينة تحيط بها. فليس هناك نوع واحد من الخوف له مظاهر مختلفة، وإنما هناك أنواع مختلفة من الخوف متعددة تعدد الأشياء التي تستجيب لها والنتائج التي تمسها ونلاحظها.

فالخوف من الظلام يختلف عن الخوف من الإعلان، والخوف من طبيب الأسنان يختلف عن الخوف من الأشباح، والخوف من النجاح الواضح يختلف عن الخوف من التحقير والضعة، والخوف من الخفاش يختلف عن الخوف من الدب. فالجبن والحيرة والحذر والاحترام يمكن أن تعتبر جميعًا أشكالًا للخوف. فكلها تشترك في أفعال عضوية فيزيقية معينة: تقلص عضلي، إشارات التردد والتقهقر. ولكن كلاً منها نوع قائم بذاته. وكل منها هو ما هو عليه بتفاعلاته الكلية أو بارتباطاته مع غيره من الفعال ومع الوسط البيئي، مع النتائج. ولقد أحدثت المتفجرات الشديدة والطائرة شيئًا جديدًا في السلوك. وليس هناك خطأ في تسمية هذا الشيء بالخوف. ولكن الخطأ – حتى من وجهة النظر العلاجية المحدودة – هو أن نسمح لهذا التصنيف أن يمحو من الوجود الاختلاف بين الخوف من القنابل التي تلقى من السماء وأنواع الخوف السابقة على ذلك. فالخوف الجديد هو أصلي وفطري – في قليل أو كثير – كخوف الطفل من الشخص الغريب.

فأي نوع من النشاط أصلي عندما يحدث لأول مرة، فكما تتغير الظروف على الدوام فإن مناشط جديدة بدائية تحدث باستمرار. وعلم نفس الغرائز التقليدي يخفي الاعتراف بهذه الحقيقة؛ إذ يقيم طبقة جامدة سابقة الوجود

تندرج تحتها أفعال معينة، حتى أن نوع هذه الأفعال وأصالتها يختفيان عن النظر. وهذا هو السبب في أن الروائي والكاتب المسرحي مفسران وموضحان للسلوك الإنساني أكثر مما يفعل السيكولوجي المنظم. ويقوم الفنان باستجابات فردية مدركة ويعرض بذلك طورًا جديدًا من أطوار الطبيعة البشرية ظهر في مواقف جديدة. أي إنه يكشف بذلك عن الواقع الحيوي. والمنظم العلمي ينظر إلى كل عمل على أنه مثال آخر لمبدأ قديم، أو على أنه ارتباط آلي لعناصر مستمدة من قائمة سبق إعدادها.

إمكانيات العمل

عندما نعترف بتنوع المناشط الفطرية والطرق المختلفة التي تغير منها بالتفاعلات الحادثة بين كل منها والآخر استجابة لمختلف الظروف، فإننا نستطيع أن نفهم الظواهر الأخلاقية التي تكون في الحالات الأخرى معطلة وفي نشاط كل دافع ثلاث إمكانيات بصفة عامة: فقد يجد انتفاخًا أو تفريغًا هائلًا – أعمى غير ذكي، وقد يعلي – أي أن يصبح عاملاً متسقًا اتساقا ذكيًا مع غيره من العوامل في مسلك مستمر للعمل. وهكذا قد تتحول نوبة غضب – بسبب وجودها وجودًا ديناميكيًا في الاستعداد – إلى اعتقاد راسخ بأن الظلم الاجتماعي يجب أن يصحح، ثم يمدنا بالقوة لوضع هذا الاعتقاد موضع التنفيذ. وقد تظهر إثارة الجاذبية الجنسية في الفن وفي الخدمات والارتباطات المدنية الهادئة. وتمثل مثل هذه النتيجة قيام الدافع بوظيفته العادية أو المرغوب فيها: حيث يكون الدافع – كما ذكرنا من قبل – محوراً لإعادة تنظيم العادة. ولا يستغل نشاط الدافع المتحرر استغلالا مباشرًا في العمل التقلصي المنعزل، كما لا يستغل بطريقة غير مباشرة في اهتمام ثابت وقد «يكبت».

والكبت ليس معناه الإبادة، فليست لدينا القدرة على محو الطاقة «النفسية»، أكثر من قدرتنا على محو ما يعرف بالأشكال الفيزيقية. فإذا لم تنفجر هذه الطاقة ولم تنحرف، فإنها تتجه إلى الداخل وتعيش حياة تحتية مصطنعة. فالتعبير المنفصل أو التقلص علامة عدم النضج، والفجاجة؛ والبربرية، فالنشاط المكبوت هو سبب كل الأمراض العقلية والأخلاقية. وتشكل بعض الأمراض الناتجة «رد فعل» بالمعنى الذي يتحدث به المؤرخ عن ردود الأفعال. والمثل المعروف الشائع هو رخصة ستيوارت Stuart بعد انتهاء الضغط البيوريتاني. أما المثل الواضح في الوقت الحاضر فهو الإسراف في السُكر والعربدة الذي يكون نتيجة الاقتصاديات القاسية وآلام الحروب، والاستهتار الأخلاقي بعد تنظيم للمثاليات وإثارتها، والإهمال المقصود بعد انتباه متسع جدًا أو ضيق جدًا. وعلى هذا نجد أن التعبير الخارجي لكثير من المناشط العادية قد كبت. فالمناشط ذاتها لم تكبت، بل وقفت خلف السدود منتظرة سنوح الفرصة المناسبة.

و«ردود الأفعال» هذه تحدث متتابعة وفي وقت واحد. ومن أمثلة ذلك الالتجاء إلى الإثارة المصطنعة وإلى الإسراف في الخمور، وإلى الفجور الجنسي، وإلى الأفيون والمخدرات. فالدوافع والاهتمامات التي لا تعبر عن نفسها بالطريق العادي للنشاط المنتج أو الترويحي، تطلب تعبيرًا خاصًا وتحصل عليه. ومن الطريف أن نلاحظ أن هناك شكلين متعارضين، فبعض الظواهر تميز أشخاصًا بحياة كد وعناء روتينية ذات نسق واحد، مليئة بالمتاعب والمشقات. وتوجد ظواهر أخرى في الأشخاص المشتغلين بالنواحي العقلية والإدارية، وهم الأشخاص الذين لا يتميز نشاطهم بالبعد عن النسق الواحد ولكنه يضيق نتيجة التخصص الشديد. ومثل هؤلاء الأشخاص يفكرون كثيرًا؛ أي يفكرون

كثيرًا في نوع معين. وهم يتحملون مسئوليات كبيرة أي إنهم لا يشتركون مع غيرهم في القيام بهذه الأعمال اشتراكا مناسبًا. وهم يجدون الراحة في الحرب إلى عالم اجتماعي أكثر يسرًا وسهولة. والمطلب الضروري للحصول على الزمالة لا يتحقق. في النشاط العادي فيتحقق بالإغراق في الأنس والبهجة.

وأما الجماعة الأخرى فتلجأ إلى التطرف لأن أعضاءها يجدون في المهن العادية فرصة للتخيل لا مثيل لها فهم يجعلون من عملية الغزو دنيا زاهية الألوان كبديل لاستعمال الاختراع استعمالا عاديًا وكبديل للتخطيط والحكم. وبما أنهم ليس لديهم مسئولية منتظمة، فهم يبحثون عن استعادة كفايتهم وتقدير المجتمع لهم بالتفخيم المصطنع لذواتهم المتواضعة.

وهكذا كان حب اللذة الذي أصدر الأخلاقيون ضده التحذيرات الكثيرة، وهذا ليس معناه أن حب اللذة في ذاته مفسد للأخلاق على أي حال. فحب لذة الابتهاج والزمالة هو أحد المؤثرات الموطدة للسلوك. ولكن اللذة غدت مساوية للهزات الانفعالية والإثارات الخاصة والبهجة الحسية، وإثارة الشهوة لغرض الاستمتاع بالإثارة الحاضرة المباشرة بغض النظر عن النتائج. ومثل هذه اللذات هي علامات الإسراف والانغماس في الشهوات بالمعنى الحرفي. فالنشاط الذي يحرم من الإثارة المنظمة ومن القيام بوظيفته العادية فإنها تثار في نشاط منعزل وتكون النتيجة انقساما وعدم ارتباط. فالحياة الروتينية وحياة التخصص الضيق في فروع غير روتينية تبحث عن المناسبات التي تثير فيها بوسائل شاذة شعورًا بالرضا دون أن يصحب ذلك تحقيق لأي هدف وبذلك، وكما أوضح الأخلاقيون، تتميز هذه الشهوات بطبيعة لا يمكن إشباعها. فالمناشط لا تتحقق في الواقع، أي أنها لا تتحقق في الأشياء؛ إذ أنها

تظل تبحث عن الإرضاء في مثيرات أكثر شدة، وينتج عن ذلك عربدة تبحث عن اللذة في أشكال متنوعة من الخلاعة وإشباع اللذات إلى المرح البسيط.

ولا يتبع ذلك أن يكون البديل الوحيد هو الإرضاء عن طريق العمل الموضوعي المفيد، أي العمل الذي تنتج عنه تغيرات مفيدة في البيئة. وهناك نظرية للطبيعة نتجه نحو التفاؤل وتقول: حيث يوجد قانون طبيعي يوجد أيضًا انسجام طبيعي. وحيث أن الإنسان وكذلك العالم يدخلان في ميدان القانون الطبيعي تكون النتيجة أن يوجد انسجام طبيعي بين المناشط الإنسانية والظروف المحيطة، وهو انسجام لا يضطرب إلا عندما ينغمس الإنسان في هرب «مصطنع» من الطبيعة.

وطبقًا لهذا الرأي كان على الإنسان أن يعمل على أن تعيش المهن التي يقوم بها في اتزان مع طاقات البيئة. وسيصبح نتيجة لذلك كفئًا وسعيدًا. فالراحة والشقاء والخلاص يمكن أن توجد في تعاقب مناسب لأشكال العمل المفيد. افعل الأشياء التي توضح البيئة أنها تحتاج إلى عمل. أما النجاح والإرضاء واستعادة القوى، فستعمل على العناية بنفسها.

ضرورة اللعب والفن

وهذا الرأي الخير الكريم عن الطبيعة يتفق مع التفرغ البيوريتاني للعمل لذات العمل، ويخلق عدم الثقة في التسلية واللعب والترويح؛ إذ ينظر إليها على أنها انحرافات، غير ضرورية، وفاسدة، وخيرة عن طريق العمل النافع الذي هو أيضًا طريق الواجب. وتعطى الظروف الاجتماعية بالتأكيد المهن كما تجري الآن عنصر التعب والإجهاد والعناء وهو عنصر غير مناسب. ونتيجة لذلك فإن المهن المفيدة التي نظمت اجتماعيا ليشتغل بها الفكر، تقوم بتغذية الخيال،

تعادل تأثير التوتر، وبذلك تقدم بالتأكيد الهدوء والترويح اللذين تتضح الحاجة إليهما. ولكن هناك سببًا وجيهًا للتفكير في أنه – حتى في أحسن الظروف – يوجد قدر كاف من عدم التكيف بين ضروريات البيئة وبين مناشط الرجل «الطبيعي»، حتى إن التوتر والتعب يصحبان النشاط على الدوام، وتظهر الحاجة إلى أشكال خاصة من العمل، أشكال تسمى بوضوح ترويحاً.

وبذلك تتضح الأهمية العظمى الأخلاقية للعب والفن الرفيع أو الفن التعبيري، أي إنه تعبيري من وجهة نظر الفنون النافعة التي تفرضها مطالب البيئة. ولم ينظر الأخلاقيون إلى اللعب والفن بعين ناقدة، ولذلك فقد ظنوا أنهم يصلون إلى ذروة الكرم بتقرير أن هذه المسائل قد تكون عديمة القيمة من الناحية الأخلاقية أو قد تكون بعيدة عنها. ولكن هذه المسائل في الحقيقة ضروريات أخلاقية؛ إذ يطلب منها أن تعنى بالحد الفاصل بين مجموعة الدوافع التي تتطلب مخرجًا وبين الكمية التي تستغل في العمل المنظم؛ أي إنها تحفظ الاتزان الذي لا يستطيع العمل بالتأكيد أن يحفظه. ويطلب منها أن تدخل التنوع والمرانة والحساسية في الاستعداد. ومع ذلك فقد أهملت بصفة عامة الإمكانيات الإنسانية للرياضة بأشكالها المختلفة، والدراما، والأساطير والموسيقى، والشعر والجرائد. وتركت في ميدان لا يخص أحدًا من الناحية الأخلاقية. فقد حققت جزءًا من وظيفتها ولكنها لم تفعل ما يمكنها أن تفعله. وفي حالات كثيرة كانت بمثابة مجرد استجابات كتلك المثيرات المصطنعة المنفصلة التي سبق ذكرها.

واقتراح أن اللعب والفن لهما وظيفة أخلاقية لا غنى عنها، وأنها يجب أن تلقى عناية قد أغفلناها في الوقت الحاضر، يؤدي إلى احتجاج حماسي مباشر. ونحن لا نرجع إلى ما يقدمه الأخلاقيون المهنيون الذين يضعون عادة الفن

واللهو والرياضة موضع الشك. أما أولئك الذين يهتمون بالفن وكذلك علماء الجمال المهنيون فإنهم سيقدمون احتجاجا أكثر حماسة، إذ سرعان ما يتصورون أن نوعا ما من الإشراف المنظم إن لم تكن هناك رقابة على اللعب والدراما والأساطير يمكن أن تجعل منها وسائل للتثقيف الأخلاقي. فإذا لم يفكروا في التدخل – كما تدخل «كومستك»[(٧)] – فيما يدعون من اهتمام بالأخلاق العامة، فإنهم يعتقدون – على الأقل – أن ما يستهدفونه هو أن يقوم أشخاص «بيوريتانيون» ليس لديهم مزاج فني يحذف كل شيء لا يثبت ثبوتاً كافيًا أنه جاد وسام، وتغذية الفن لا من أجل الفن، ولكن كوسيلة لفعل الخير لشخص ما بطريقة ما. ويظهر خوف طبيعي من تطعيم الفن بروح ترتفع به إلى الجدية، وإخضاعه للمصلحين.

ولكنا نقصد شيئاً يختلف عن هذا تماماً؛ فالخلاص من النشاط الأخلاقي المستمر – بالمعنى العرفي للأخلاق – هو نفسه ضرورة أخلاقية. فوظيفة الفن واللعب أن يشغل الدافع ويحرره بطرق تختلف عما يشغله ويستغله في المناشط العادية. ووظيفة الفن واللعب أيضًا أن تتوقع وتعالج المبالغات والنقائص العادية للنشاط، ومنه النشاط «الأخلاقي»، حتى تمنع النسقية في الانتباه.

وعندما نقول إن المجتمع يهمل القيمة الأخلاقية للفن فليس معناه أن نقول إن إهمال المهن المفيدة ليس أمراً ضروريًا للفن. بل على العكس من ذلك كل ما يحرم اللعب والفن من مرحهما، فإنه يحرمهما أيضًا من وظيفتهما الأخلاقية. ويصبح الفن بذلك هزيلًا كفن، ولكنه يصبح أيضًا وبنفس الدرجة أقل تأثيرًا من ناحية وظيفته الأخلاقية الدائمة. فهو يحاول أن يفعل ما تستطيع

---

(٧) أنتوني كومستك (Comstock Anthony) ١٨٤٤ – ١٩١٥: رئيس جمعية القضاء على المنكر في نيويورك. وكان متحمسًا للقضاء على الكتب والمسرحيات.. إلخ. التي يعتبرها ضد الأخلاق العامة أو خطرًا عليها. (المترجم)

الأشياء الأخرى أن تفعله بطريقة أفضل، ويفشل في فعل ما لا يستطيع غيره أن يفعله للطبيعة البشرية من تخفيف وتهدئة التوتر والشعور بالمرارة والقضاء على الهم والكآبة، والقضاء على الانعزال الناتج عن أعمال التخصص.

وحتى إذا وضع الأمر بهذه الطريقة السلبية، فلا يمكن أن نبخس الفن قيمته الأخلاقية، إذ أن له وظيفة أكثر إيجابية. فاللعب والفن يضيفان معنى جديدًا عميقًا للمناشط العادية للحياة. وعلى عكس ما يقول به ضيقو الأفق والميول من إبعاد الفنون عن الأعمال الجادة ودفعها إلى عمل عرضي تافه، وأصدق منه أن نقول إن معظم ما نجده الآن من مغزى في المهن الجادة، تبع من المناشط التي ليست لها فائدة مباشرة، ثم انتقل منها تدريجيًا إلى أعمال نافعة من الناحية الموضوعية؛ إذ أن تلقائيتها وتحررها من الضروريات الخارجية تسمحان لها بتحسن وحيوية في المعنى لا يكونان ممكنين عند الانشغال بالحاجات الحاضرة. ثم يتحول هذا المعنى إلى مناشط مفيدة ويصبح جزءا من عملها العادي. إذن عندما نقول إن الفن واللعب لهما وظيفة أخلاقية لم تستغل بعد استغلالا مناسبًا، فإننا نؤكد أنهما مسئولان أمام الحياة عن إثراء وتحرير معانيها، وليسا مسئولين أمام قانون أخلاقي، أو قيادة، أو عمل خاص.

وبالنسبة للرأي غير المصقول – وما يعلنه من تهذيب أخلاقي يخضع غالباً لآراء غير مصقولة – يوجد شيء مبتذل، لا في الرجوع إلى إثارات ومثيرات شاذة مصطنعة فحسب ولكن في الاهتمام أيضًا بالفنون والألعاب التي لا فائدة منها. ومن الناحية السلبية لهذين الشيئين مظاهر مشتركة؛ فهما ينبعان من فشل المهن المنظمة في أن نستحوذ على جميع مجالات الدوافع والغزائز، بطريقة مرنة متزنة. وهما يبرهنان على فائض من الخيال على الحقيقة، وعلى بحث النشاط التخيلي عن مخرج له لا يجده في النشاط السافر. وهما يستهدفان إنقاص سيطرة

ما هو تافه وعادي، وهما بمثابة احتجاجات على تحقير المعاني المتصلة بالمهن العادية، ونتيجة لذلك لا نستطيع وضع قاعدة للتمييز عن طريق الفحص المباشر بين المثيرات الفاسدة وبين الرحلات التي لا فائدة منها في مجالات تهذيب الحياة وتقديرها، واختلافهما يكمن في طريقة عملهما والحياة التي يرسمانها لنا.

والفن يحرر الطاقة ويركزها ويهدئ منها، فهو يحرر الطاقة في أشكال بناءة. وقصور الهواء كالفن تبدأ بتحويل الدافع عن الإنتاج المفيد. ويرجع كل منهما إلى فشل تركيب الإنسان في جزء منه في الحصول على التحقيق بالطرق العادية. ولكن تحويل الطاقة المباشرة إلى الخيال هي نقطة البداية لنشاط بشكل المادة، والخيال تغذيه مادة الحياة التي تفترض نتيجة تأثيرها شكلاً جديدًا متكونًا وساميًا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يظل الخيال هدفًا في حد ذاته. ويصبح إغراقًا في الأوهام التي تؤدي إلى الانسحاب بعيدًا عن كل الحقائق، في حين نجد أن الرغبات العاجزة عن العمل تبني لنفسها عالماً يسمح بإثارة مؤقتة. وكل خيال دليل على أن الدافع قد عوق وأنه يتلمس طريقه إلى التعبير. وقد تنتج عن ذلك عادة جديدة مفيدة، وقد تكون النتيجة مهارة في الفن الخلاق، وقد تكون رومانسية لا غناء فيها تعمل في سبيل بعض الطبائع ما تفعله الشفقة للآخرين. وكمية الطاقة الكامنة للتجديد التي تسرف في وهم غير ظاهر تمدنا بمقياس عادل للمدى الذي يمكن أن يصل إليه التنظيم السائد للمهن من إعاقة للدافع والانحراف به، وتمدنا كذلك بمقياس لوظيفة الفن التي لم تستغل بعد.

وتطور الأمراض العقلية إلى الحد الذي تحتاج معه إلى عناية علاجية قد استطاع أخيرًا أن يفرض شعورًا منتشراً ببعض شرور كبت الدافع. ولقد استطاعت دراسات الأطباء النفسيين أن توضح أن الدوافع المكبوتة تقطر السم

وتنتج تهيجات متقيحة. وتنظيم الدوافع في شكل عادة عاملة يشكل اهتماما. والتنظيم الخرافي المسلوب الذي لا يتضح في التعبير الصريح يكون «عقدة». ولقد بالغ علم النفس العلاجي السائد بلا شك في تأثير الدافع الجنسي في هذا الصدد، ويرفض بعض الكتاب الاعتراف بأن هناك أسبابًا أخرى للاضطراب. على أننا نجد لهذه النظرة الجانبية تفسيرات . فاتساع الغريزة الجنسية وتفرعاتها العضوية تؤدي إلى كثير من الحالات الواضحة التي تحتاج إلى عناية الأطباء، فالمحرمات الاجتماعية والتقاليد الخاصة السرية تضع هذا الدافع تحت ضغط أكبر وأشد مما يقع على غيره من الدوافع. فإذا فرضنا وجود مجتمع لا يعترف بوجود دافع صريح نحو الطعام حتى أنه يضطر إلى أن يحيا حياة خفية حراماً، فإن كثيراً من المنعزلين عن المجتمع سيصابون باضطراب عقلي وأخلاقي يتعلق بالجوع.

والشيء المهم أن المرض الناتج عن غريزة الجنس هو حالة واضحة لمبدأ عام. فكل دافع هو في ذاته قوة وعجلة. وعلى هذا يجب أن يستغل في وظيفة مباشرة ومعلاة أو أن يقذف به في نشاط خفي مستتر. وقد أكدنا أساسا حسيا أن الكبت والعبودية ينتج عنهما فساد وانحراف. وقد اكتشفنا في النهاية سبب هذه الحقيقة، فالقوة السليمة المنجية التي تنتج عن الحرية العقلية، والمواجهة الصريحة، والإعلان تتميز الآن بالضمان العلمي. والشر الناتج عن إعاقة الدوافع ليس في إعاقته؛ إذ أنه بدون الكبت لا يكون هناك إثارة للخيال. أو إعادة للتوجيه في مناشط أكثر وضوحًا وشمولًا. ولكن الشر يكمن في رفض الانتباه إلى الدافع انتباها مباشراً مما يجبره على التستر والتخفي حتى يستطيع أن يحيا حياته الخاصة الصعبة المستترة غير خاضع لأي فحص أو سيطرة.

والمزاج الثائر هو أيضًا شكل من أشكال الرومانتيكية، ويبدأ الثوار على الأقل على أنهم رومانتيكيون أو – باللهجة الشائعة – على أنهم مثاليون وليست هناك مرارة كتلك التي تنتج عن العجز الشعوري أو عن الإحساس بالكبت التام الخانق. فالحياة لا أمل فيها بالنسبة لشخص لا أمل لديه. والغضب الناتج عن اليأس التام هو مجهود ضائع يؤدي إلى الهدم الأعمى والكبت الجزئي يثير في بعض الطبائع صورة عن الحرية التامة، تثير احتجاجا هدامًا ضد المؤسسات القائمة على أنها أعداء تقف في طريق الحرية. وللثورة على الأقل ميزة واحدة تتميز بها على الالتجاء إلى الإثارة المصطنعة وعلى عناية اللاشعور بالأماكن المتهيجة المتقيحة. فالثورة تقوم بالعمل وبذلك تصبح على اتصال بالحقائق، وهي تتضمن إمكانية تعلم شيء ما. ولكن التعلم هذه الطريقة باهظ التكاليف؛ إذ لا يمكن حصر النفقات اللازمة له، وكما قال نابليون: "كل ثورة تتحرك في دائرة مفرغة، فهي تبدأ وتنتهي في تطرف".

واعتبار المؤسسات أعداء للحرية، والعرف نوعًا من العبودية، هو إنكار للوسيلة الوحيدة التي تؤدي إلى الحصول على الحرية الإيجابية في العمل. فتحرير الدوافع بصفة عامة قد يعمل على أن تستمر الأشياء في سيرها عندما تصبح راكدة، ولكن إذا كانت هذه القوى المتحررة متجهة إلى شيء فإنها لا تعرف الطريق ولا إلى أين تسير. وتنتهي في الحقيقة بمعارضة بعضها بعضًا، وبذلك تصبح هدامة، فلا تهدم العادات التي ترغب في هدمها وحدها، ولكنها تهدم ذاتها وقدرتها.

فالعرف والتقاليد أمور ضرورية لسير الدافع إلى النهايات السعيدة. فالرجوع الرومانتيكي للطبيعة والحرية التي نبحث عنها داخل الفرد دون اعتبار للبيئة الموجودة تنتهي جميعًا بالفوضى. وكل اعتقاد يخالف ذلك يربط بين التشاؤم فيما يتعلق بالواقع وبين اعتقاد أكثر تفاؤلاً في نوع أو آخر من الانسجام الطبيعي. وهذا الاعتقاد هو استمرار لأنواع الميتافيزيقا واللاهوت التقليدية التي يجب أن تنتهي تمامًا. وليس العرف عدوًا ولكنه العرف الأخرق الجامد. فالعرف يمكن أن يعاد تنظيمه ليصبح متحركًا إذا ما استعملنا عادة أخرى يتحرر عن طريقها الدافع.

ومع ذلك فمن السهل أن نردد أشياء عادية عن أفضلية العمل البناء على العمل الهدام. وفي جميع الحالات فإن التقاليد المحافظة القديمة العلنية تعمل على الانتصار على الثورة انتصارا رخيصًا. لأن الثوري لم ينبع من داخل نفسه. ففي البداية لا نجد أحدًا ثورياً لمجرد التسلية، ولكنه قد يصبح كذلك بعد أن يكون الغضب الناتج عن القوة الهدامة قد اتخذ مجراه.

والثوري هو نتاج الجمود المتطرف والتحجر الخالي من الذكاء. والحياة لا تستمر إلا بالتجديد. فإذا لم تسمح الظروف للتجديد أن يأخذ مكانه باستمرار فإنه سيحتل مكانه بالقوة. وثمن الثورات يجب أن يؤخذ من أولئك الذين أخذوا على عاتقهم أن يجمدوا التقاليد بدلاً من أن يعيدوا تكييفها. وأولئك الذين لهم حتى نقد «الأحرار» مستعملين مؤقتًا هذا الانحراف اللغوي، على أن هؤلاء الأحرار في الثوار الهدامون، هم أولئك الذين ببذلون كل جهد في إعادة التشكيل بقدر ما يبذل الثوار من جهد للهدم.

والاتهام الأول الموجه للثوري يجب أن يوجه إلى أولئك الذين لديهم القدرة ولكنهم يرفضون استخدامها في سبيل التحسن. وهم أولئك الذين يجمعون الغيظ والسخط اللذين يغمران التقاليد والمؤسسات دون تمييز بينها. وغالباً ما نرى أن الرجل الذي يجب أن يبذل جهده وطاقته في نقد التقاليد، يبذل هذا الجهد وهذه الطاقة في نقد من يرغب في إصلاحها. ويكون ما يعترض عليه في الحقيقة هو اضطراب أمنه ومصالحه وراحته وقدراته الممتازة.

الفصل السابع

الدافع والتفكير

ونعود الآن إلى الفرض الأصلي؛ فوضع الدافع من السلوك وضع متوسط. والأخلاق محاولة وصف لتعبير الدافع في مواقف معينة تعبيرًا يؤدي إلى الإنعاش والتجديد، على أن هذه المحاولة ليست سهلة التحقيق؛ إذ أنه من اليسير أن نخضع المسالك الرئيسية العامة للعمل والاعتقاد لتقاعس التقاليد، وأن نقدس التقاليد بالارتباط العاطفي بما تقدمه من راحة وسهولة ومميزات بدلًا من أن نقدسها بالممارسة بأن نعمل على أن تتوازن تمامًا مع الحاجات الحاضرة. ويمكننا أن نكرر أن الدوافع التي لا تستخدم في سبيل التجديد واستعادة الحيوية تنحرف لتسير في بربرية لا تعترف بقانون، أو تسير في تهذيباتها العاطفية، أو تنحرف إلى حالات مرضية ذكرنا بعضاً منها.

وبمرور الوقت، لا يمكن احتمال التقاليد نتيجة لما تحاول كبته، ونتيجة نشوب حرب أو وقوع مأساة داخلية تحرر الدوافع لتعبر عن نفسها تعبيرًا غير محدود. وفي مثل هذا الوقت نكون لأنفسنا فلسفات تقول بأن التقدم هو الحركة، وأن التلقائية العمياء هي الحرية، وتجعل النافع قانونًا في حد ذاته تحت اسم تقديس الفردية أو الرجوع إلى معايير الطبيعة. والتذبذب بين الدافع المحبوس والمتجمد في نطاق عادة متحجرة وبين الدافع المنعزل غير الموجه يمكن أن نراه بوضوح عندها تتتابع فترات التحفظ وفترات الثورة. ولكن هذه الظاهرة نفسها تتكرر على مدى أضيق في الأفراد. أما في المجتمع فنجد أن هذين

الاتجاهين والفلسفتين تعيشان جنباً إلى جنب، وفي نضالهما الجدلي تضيع الطاقة التي تحتاج إليها للنقد وإعادة التكوين من جديد.

وتحرير بعض المخزون من الدوافع هو فرصة وليس هدفاً. فهو يحدث نتيجة المصادفة ولكنه يتيح للخيال وللاختراع فرصتهما والبديل الأخلاقي للدافع المتحرر ليس هو النشاط المباشر، ولكن التأمل والتفكير في طريقة استعمال الدافع لتجديد الاستعداد وإعادة تنظيم العادة والهرب من قبضة التقاليد، يتيح الفرصة للقيام بالأعمال القديمة في أساليب جديدة. وبذلك تُخلق أهداف جديدة ووسائل جديدة. فكسر كعكة التقاليد يحرر الدوافع، ولكن عمل الذكاء أن يصل إلى أساليب استعمالها. فإما أن ترسو السفينة في الميناء حتى تبلى، وإما أن نتركها سائبة تلعب بها الرياح كيفما شاءت. وعمل العقل أن يكتشف الطريق ويحدده، وهو أيضًا على الاستعداد للملاحظة والتذكر والاختراع.

ونتيجة لتحديد الدافع العادة تقوم العادة كفن حيوي وهذا الإنعاش يقف حائلاً بين العادة والركود. ولكن الفن، عظيمه ويسيره، المشهور منه والمغمور، لا يمكن ارتجاله، فالفن مستحيل دون التلقائية ولكنه ليس هو التلقائية. فالمدافع تحتاج إليه لإثارة التفكير، وبدء التأمل وتحريك الاعتقاد. ولكن التفكير وحده هو الذي يلاحظ العقبات، ويخترع الأدوات. ويدرك الأهداف ويوجه الوسائل، وبذلك يحول الدافع إلى فن يعيش في الأشياء. فالتفكير يولد توأمًا للدافع في كل لحظة من لحظات العادة، المعوقة. وإذا لم يعتن به، فسرعان ما يفنى وتستمر العادة والغريزة في حربهما الأهلية.

وميل الصغير إلى إغفال التحديدات البيئية عقل غريزي. وبمثل هذا وحده يستطيعون اكتشاف قوتهم ويتعلمون الاختلافات التي توجد بين الأنواع المختلفة من التحديدات البيئية؛ فإذا ما توصلوا إلى هذا الاكتشاف كان هذا مولد الذكاء، ومع هذا المولد تكون مسئولية الناضج نحو الملاحظة والتذكر والتنبؤ.

فكل حياة أخلاقية لها تحررها، ولكن هذا العامل التحرري لا يجد التعبير الكامل في العمل المباشر، بل في شجاعة الذكاء في أن يذهب إلى أعمق مما تذهب إليه التقاليد أو الدافع المباشر. ونوجه اهتمامنا الآن إلى دراسة الذكاء في العمل.

الجزء الثالث

مكان الذكاء من السلوك الإنساني

الفصل الأول

العادة والذكاء

العادات والعقل

في مناقشتنا للعادة والدافع طالما كررنا موضوعات كانت علاقتها بعمل التفكير أمراً ضروريًا. والمناقشة الصريحة لمكان الذكاء ووظيفته في السلوك الإنساني لا يمكن أن تبدأ إلا من هذه البداية بتجميع المراجع العرضية، وتأكيد معناها. واستثارة الخيال التأملي عن طريق الدافع، واعتماده على العادات المقررة، وتأثيره في تغيير العادة، وتنظيم الدافع يشكل تبعًا لذلك مبحثنا الأول.

والعادات هي شروط القدرة العقلية؛ إذ أنها تؤثر في العقل من ناحيتين: فمن الواضح أنها تحد من اتساعه، وتحدد حدوده. وهي «غمامات» توجه أعين العقل إلى الطريق أمامه، وتمنع التفكير من الانحراف عن وظيفته المعروفة إلى ميدان أوسع وأزهى وأكثر اختلافاً، ولكن لا تربطه علاقة بالخبرة. وفي خارج مجال العادات بعمل التفكير متلمسًا طريقه، متعثرًا في التردد المختلط، ومع ذلك فالعادة التي تكون كاملة «الروتين» تغلق التفكير إغلاقًا تامًا حتى أنه يبدو عديم الفائدة، مستحيلاً. وطريق «الروتين» هوة لا يستطيع اجتيازها، تغلق عليه حواجزها، وتوجه مجرى سيره توجيهًا متقنًا حتى إنه لا يعود إلى التفكير في طريقه أو قدره. وعملية تشكيل العادات تتضمن البدء بتخصص عقلي إذا لم تسيطر عليه انتهى بعمل طائش دون فكر.

ومن الواضح الجلي أن هذه النتيجة التامة تسمى شرود الذهن؛ فالمثير والاستجابة يرتبطان بعضهما ببعض ارتباطا آليًا في سلسلة متصلة، وكل عمل تال يستثار بسهولة عن طريق سابق ويدفعنا آليًا إلى العمل الذي يليه في سلسلة سابقة التحديد. وإشارة الكرب والضيق هي التي تذكر الشعور بالاستمرار في عمله. ومن حسن حظنا أن الطبيعة التي تميل بنا إلى هذا الطريق الأقل مقاومة هي نفسها التي تضع العراقيل في طريق قبولنا التام لدعوتها. والنجاح في الحصول على كفاية عمل بليدة قاسية تحبطه البيئة غير المناسبة. وتقع أكثر القدرات مهارة في غير المتوقع أحياناً، وتقع بذلك مشكلات لا يخلصها منها إلا الملاحظة والاختراع؛ فالقدرة على اتباع طريق مطروق يجب أن تتحول إلى شق طريق جديد في أرض غريبة.

ومع ذلك فما يعتبر في الحقيقة حب الراحة قد استهزئ به أخلاقيًا فسمي حب الكمال. ولقد أقيم هدف الإنجاز التام بحيث إذا ما تحقق فإنه لا يعني إلا عملاً دون عقل يسمى نشاطًا تامًا حرًا، على حين هو في الحقيقة نشاط تعذيبي، أو سير في مكان واحد. ولقد اعترف باستحالة الوصول إلى هذا «الكمال» استحالة مادية بطريقة تامة ومرة واحدة. ولكن مثل هذا الهدف قد أدرك على أنه المثل الأعلى، وعرف التقدم على أنه محاولة الاقتراب منه. وقد تشكل هذا المثل الأعلى أشكالاً مختلفة، وتلون بألوان متباينة وتحت آفاق عقلية مختلفة تضمنت كلها مفهوم النشاط التام والكمال الراكد. وعوملت الرغبة والحاجة على أنهما علامتان من علامات العجز، وعوملت المحاولة على أنها علامة على النقص لا على القوة.

ومفهوم الهدف عند أرسطو يستنفد كل تحقيق له، ويبعد كل إمكانية، ويبدو تعريفًا ممتازًا جدًا. فهو بالضرورة يبعد كل حاجة وصراع وتواكل. وهو

ليس عملياً ولا اجتماعياً. ولا يبقى بعد ذلك إلا فكر يدور حول نفسه مكتف بذاته، مشغول بتأمل اكتفائه الذاتي. ولقد استطاعت بعض أشكال الأخلاق الشرقية أن توحد بين هذا المنطق وبين علم نفس أكثر عمقًا، رأت معه أن نهاية هذا الطريق هي «النرفانا» – زوال لكل تفكير ورغبة. وفي علم العصور الوسطى عاد المثل الأعلى إلى الظهور في صورة تعريف لسعادة سماوية لا يمكن أن تصل إليها، إلا روح أبدية قد تخلصت من قيودها. ويبتعد هربرت سبنسر كثيرًا عن أرسطو، وعن مسيحية العصور الوسطى، وعن البوذية، ولكن الفكرة تعود إلى الظهور في مفهومه عن هدف التطور حيث يكون تكيف الكائن مع بيئته تكيفًا تامًا نهائياً. وفي التفكير الشائع يعيش المفهوم في فكر غامض في حالة بعيدة التحقيق نكون فيها بعيدين عن «الإغراء» وتحيا فيها الفضيلة يدفعها الذاتي كخاتمة ناجحة. وحتى «كنت» الذي يبدأ باحتقار تام للسعادة ينتهي «بمثل أعلى» لاتحاد أبدي مستقر بين الفضيلة والمرح، على الرغم من أن اقترابًا رمزياً من ذلك هو الذي يكون نافعاً.

والمغالطة التي نراها في هذه الروايات المختلفة لفكرة واحدة هي أكثر المغالطات انتشارا في الفلسفة، حتى إن الإنسان ليتساءل عما إذا كان من الممكن تسميتها بالمغالطة الفلسفية. فهي تتكون من افتراض أن كل ما يوجد أنه حق في ظروف معينة قد تؤكده في الحال على أنه عام دون حدود أو شروط؛ فالرجل الظمآن يجد إرضاء ظمئه في شرب الماء، ولذلك فإن السعادة توجد في الغرق. ونجاح أي كفاح معين يقاس بالوصول إلى نقطة ينعدم فيها الاحتكاك، ولذلك فهناك شيء مثل الهدف الشامل لنشاط هادئ لا يتطلب مجهودًا ويتحقق على الدوام. ولكننا لا ننسى أن النجاح هو نجاح مجهود معين، والإرضاء هو تحقيق لمطلب معين، حتى يصبح النجاح والإرضاء بغير معنى إذا ما

فصلا عن الرغبات وأنواع الكفاح التي يكون النجاح والإرضاء تتويجًا لها، أو إذا ما نظر إليهما على أن لهما صفة عامة. وفلسفة النرفانا تقترب كثيراً من الاعتراف بهذه الحقيقة، بل إنها تنظر إلى «النرفانا» باعتبارها شيئًا «مرغوباً» فيه.

والعادة مع ذلك هي أكثر من مجرد تحديد للتفكير. فالعادات نصبح تحديدات سلبية، لأنها أولًا عوامل إيجابية. وكلما تعددت عاداتنا اتسع ميدان ما نستطيع ملاحظته والتنبؤ به. وكلما كانت العادات مرنة كان الإدراك أكثر تهذيبًا في تمييزه، وكان العرض الذي يثيره الخيال أكثر دقة. فالبحار يستريح عقليًا في البحر، والصياد في الغابة، والرسام في مرسمه، والعالم في معمله. وهذه الأمور العادية معترف بها اعترافا عامًا عملياً، ولكن مغزاها يعتم، وحقيقتها تنكر فيما هو سائد من نظرية عامة للعقل؛ إذ هي لا تعني أكثر من أن العادات التي تشكلت في أثناء تطبيق الاستعدادات البيولوجية هي العوامل الوحيدة للملاحظة والتذكر والبصر والحكم: أي إن العقل أو الشعور أو الروح بصفة عامة التي تقوم بهذه العمليات لا يعدو أن يكون أسطورة.

والمبدأ الذي يقول بروح مفردة بسيطة لا تتحلل هو السبب والنتيجة في الفشل في الاعتراف بأن العادات المادية هي وسائل المعرفة والتفكير. والكثيرون الذين يعتقدون أنهم تحرروا علميًا والذين يعلنون بحرية عن الروح من أجل خرافة، يعملون على استمرار اتجاه خاطئ نحو ما يعرف؛ أي نحو انعزاله. وهم يؤكدون عادة في الوقت الحاضر للشعور بصفة عامة، على أنه نهر أو عملية أو كلية، أو على وجه التحديد يؤكدون الإحساسات والصور على أنها أدوات العقل. وهم يعتقدون أحيانًا أنهم قد سجلوا أعلى مستويات الواقعية بالرجوع إلى وكيل شكلي بصفة عامة يعمل كفصل في العلاقة المعرفية، وبإبعاد على

النفس على أساس أنه لا علاقة له بالمعرفة والمنطق، يعتقدون أنهم يخفون الوحش السيكولوجي الذي دعوه إلى الظهور.

ولقد تقرر بطريقة صارمة أن مثل هذا المفهوم للمركز أو العامل أو الآلة ليس له أساس سيكولوجي في الوقت الحاضر. فالعادات المادية تقوم بكل الإدراك، والمعرفة، والتخيل، والتذكر، والحكم، والإدراك والتفكير «فالشعور» يعبر عن وظائف للعادات، وعن ظواهر تشكيلها، وعملها، وتعويقها، وإعادة تنظيمها، سواء نظرنا إلى «الشعور» على أنه نهر، أو على أنه إحساسات معينة وصور.

العقل والعادة والدافع

ومع ذلك، فالعادة لا تصل إلى المعرفة من تلقاء ذاتها؛ لأنها لا تكف عن التفكير أو الملاحظة أو التذكر من تلقاء نفسها. ولا ينشغل الدافع كذلك بالتأمل أو التفكير من تلقاء ذاته، وإنما هو يسمح بذلك. والعادات من تلقاء ذاتها منظمة ذات عزم وتصميم حتى إنها لا تحتاج إلى الإغراق في البحث والخيال. والدوافع فوضوية مضطربة ومختلطة، حتى إنها لا تستطيع أن تصل إلى المعرفة ولو أرادت ذلك. ومثل هذه العادة من المؤكد أنها متكيفة مع بيئة لبحثها أو تحليلها، والدافع مرتبط دون تحديد بالبيئة حتى يستطيع كتابة تقرير عن أي جانب منها. والعادة تتضمن الموضوعات وتقررها وتبطلها ولكنها لا تصل إلى معرفتها. أما الدافع فيبعثرها ويمحوها بإثارته وتبرمه. ولا بد من وجود ارتباط دقيق معين بين العادة والدافع للملاحظة والتذكر والحكم. والمعرفة التي لا تسقط على المظلم المجهول تعيش في العضلات لا في الشعور.

وفي الحقيقة قد تحتاج إلى القول بأننا نعرف الكيفية عن طريق عاداتنا. والتوضيح المعقول للوظائف العملية للمعرفة قد أدى إلى المساواة بين كل مهارة عملية مكتسبة، حتى غريزة الحيوانات، وبين المعرفة. فنحن نمشي ونقرأ بصوت عال، ونحن نصعد إلى السيارات العامة وننزل منها، ونرتدي ملابسنا ونخلعها، ونقوم بآلاف من الأعمال المفيدة دون تفكير فيها. فنحن نعرف طريقة القيام بهذه الأعمال. وفلسفة برجسون Bergson التي تعتمد على البصيرة ليست أكثر من تعليق متقن معتمد على الوثائق عما شاع من أن الطائر يعرف كيف يبني عشه، والعنكبوت كيف ينسج بيته عن طريق الغريزة. ولكن هذا العمل المادي الذي تقوم به العادة والغريزة للحصول على تكيف سريع تام مع البيئة ليس معرفة إلا أن يكون هذا تأدبًا. فإذا ما اخترنا أن نسميها لغة – وليس لأحد الحق في إصدار أمر مخالف – فإن الأشياء الأخرى التي تسمى معرفة، كمعرفتنا للأشياء وعن الأشياء، ومعرفة أن الأشياء هي كذا وكيت، والمعرفة بصفة عامة التي تتضمن التأمل والتقدير الواعي، هذا النوع من المعرفة يبقى نوعًا مختلفًا لا سبب له ولا وصف له.

ومن المعروف أنه كلما كانت العادة أرق تأثيرًا قامت بعملها لا شعورياً. وعندما يعترض عملها عائق فإنه يسبب انفعالًا ويثير تفكيراً. فكارليل وروسو عدوان في المزاج والنظرة، ويتفقان مع ذلك في النظر إلى الشعور على أنه نوع من المرض؛ لأننا لا نشعر بالأعضاء الجسمية والعقلية ما دامت تعمل في هدوء في سبيل الصحة التامة. وبصرف النظر عن هذا الموضوع، فإن فكرة المرض ما هي إلا مساواة بين المصلحة العامة وبين الآلية التامة. هذا إذا لم نكن متشائمين فتعتبر كل زلة في تكيف الفرد الكلي مع بيئته شيئًا شاذاً. والحقيقة أنه في كل لحظة واعية، نجد أن الاتزان التام بين الكائن الحي والبيئة يختل ويستعاد على

الدوام. وبذلك يكون «نهر الشعور» بصفة عامة، وخاصة ذلك الطور منه الذي مجده "وليم جيمس" وهو تبادل الهروب والصمود. فالحياة هي تعويقات والتغلب عليها. والتعويق المستمر ليس ممكنًا في مناشط الفرد. وفقدان الاتزان التام ليس مساويًا للتدمير التام للنشاط المنظم. وعندما يصل الاضطراب إلى هذه الذروة فإن الذات تذهب أشلاء.كما يحدث تماماً عندما تطرق المصادفة وعادة ما تستمر البيئة في انسجام تام مع مجموعة المناشط المنظمة لاستمرار قيامها بوظيفتها الفعالة.

ولكن عاملاً جديدًا في البيئة يستطيع تحرير دافع من الدوافع التي تميل إلى المبادأة بنشاط مختلف غير منسجم حتى تصل إلى إعادة توزيع عناصر النشاط المنظم بين المركزية منها والتابعة على التوالي. وهكذا تتحرك اليد نحو السطح توجهها العين وتصبح الصيغة البصرية هي العامل المسيطر، وهكذا تتصل اليد بشيء ولا تتوقف العين عن العمل، ولكن صفة اللمس غير متوقعة من نعومة أخاذة، أو حرارة مزعجة، تعيد التكيف بالضرورة تكيفاً يعمل فيه اللمس، والنشاط اليدوي على السيطرة على العمل. وبالضرورة في هذه اللحظات التي يتحول فيها النشاط ينبع الشعور الداعي والتفكير وتزداد قيمتهما. واضطراب التكيف بين الكائن الحي والبيئة ينعكس في كفاح مؤقت ينتهي بالمصالحة بين العادات القديمة والدافع الجديد.

وفي هذه الفترة من إعادة التوزيع يحدد الدافع اتجاه الحركة، ويمدنا بالمركز الذي يدور حوله التنظيم الجديد. وبالاختصار فإن انتباهنا يوجه دائمًا لملاحظة شيء مشهور لم نعرفه من قبل. فالدافع يحدد الملاحظة والتنقيب والبحث العلمي. فالدافع باللغة المنطقية هو الحركة في المجهول، لا في الخلاء المتسع للمجهول في عمومه، ولكن في مجهول معين يعيد العمل المنظم الموحد عندما

تتناوله. وفي أثناء هذا البحث تمدنا العادة القديمة بما نحتاج إليه من مادة محددة معروفة تملأ الموقف وترضينا. وبشعور داخلي غامض: لما نحن سائرون نحوه. وعندما تتسع العادات المنظمة وتتركز، يتشكل الموقف المضطرب، ثم «يصفو» – وهذه هي الوظيفة الأساسية للذكاء. وتصبح العمليات موضوعات. فبدون العادة لا يوجد إلا إثارة وتردد مضطرب. وبالعادات وحدها يحدث تكرار آلي، وتكرار الأفعال القديمة نفسها. أما البحث الواعي فيوجد مع صراع العادات وتحرر الدافع.

الفصل الثاني

سيكولوجية التفكير

ثلاثية العقل

ولقد ابتعدنا الآن كثيرًا عن ميدان المسائل الأخلاقية المباشرة، ومشكلة مكان المعرفة والحكم من السلوك الإنساني تعتمد على تصحيح السيكولوجية الأساسية للتفكير. وعلى هذا يجب علينا أن نستمر في رحلتنا فنقارن الحياة بمسافر يبتعد رويدًا رويدًا، فتنظر إليه أولاً في لحظة من اللحظات يكون نشاطه فيها مستقيمًا ومنظمًا فنجده مستمرًا في سيره لا يلقي عناية مباشرة إلى طريقه، ولا ملقياً بالاً إلى مصيره. وفجأة يعجز ويقف. لقد حدث خطأ في نشاطه، فمن وجهة نظر المشاهد، لقد اعترضته عقبة يجب التغلب عليها قبل أن يتحد سلوكه مرة أخرى لينجح في مواصلة سيره. ومن وجهة نظره هو هناك صدمة واضطراب وتهيج وتردد، وفي أثناء ذلك لا يعرف ماذا أصابه، ولا إلى أين يتجه. ولكن دافعًا جديدًا قد استثير وأصبح نقطة البدء في البحث وفحص الأشياء، ومحاولة معرفتها، والوصول إلى كنه ما يجري. والعادات التي عوقناها تبدأ في اتخاذ اتجاه جديد لها حينما تتجمع حول الدافع لترى وتبحث.

وعادات الحركة التي تعطلت تعطيه إحساساً بما كان يتجه إليه سيره فيما مضى وبما بدأ في عمله، وبالمسافة التي قطعها فعلاً. فإذا ما نظر تراءت له أشياء محددة، ليست أشياء في عمومياتها فقط ولكنها أشياء مرتبطة بمجرى

سيره. وتستمر قوة النشاط الذي بدأ فيه على أنها اتجاه وهدف، ومشروع متوقع، فهو بالاختصار يتذكر ويلاحظ ويخطط.

وثلاثية (التنبؤ والإدراك والتذكر) تشكل مادة الأشياء المميزة المحددة. تلك الأشياء التي تمثل العادات وقد كشفت عن نفسها؛ إذ تعرض كلا من الميول الدافعة للعادة والظروف المادية التي تدخل فيها.

وإحساسات الشعور المباشر هي عناصر للعمل قد تقلقلت من مكانها نتيجة لصدمة التعويق، ولكنها لا تحتكر بأي حال من الأحوال المنظر تماماً؛ لأن هناك مجموعة من العادات المتبقية المستقرة التي تنعكس على الأشياء التي ندركها ونتذكرها ويكون لها معنى. وهكذا يبزغ من هذه الصدمة والحيرة تدريجيًا إطار مميز للأشياء في الماضي والحاضر والمستقبل. وهذه تخبو إلى حيث يختلط الضوء والظل في أشياء غامضة غير مشكلة. وهذا وضع مسلم به ولكنه لا يعرض بوضوح على الإطلاق. ويتوقف تعقد المنظر المحدد في اتساعه وتهذيبه للمحتويات تمامًا على العادات السابقة وتنظيمها. والسبب في أن معرفة الطفل قليلة، ومعرفة الكبير ذي الخبرة عظيمة، في مواجهتهما لنفس المواقف لا يرجع إلى أن الرجل له «عقل». في حين أن الطفل محروم منه، بل يرجع إلى أن أحدهما قد شكل عاداته، على حين ما زال الثاني في حاجة إلى اكتسابها. فالعالم والفيلسوف مثلهما مثل النجار والطبيب والسياسي يصلون جميعًا إلى المعرفة عن طريق عاداتهم لا عن طريق «شعورهم». فالأخير نهائي وليس منبعًا. وحدوثه يحدد ارتباطا دقيقًا من نوع معين بين العادات المنظمة تنظيمًا عاليًا وبين الدوافع التي لم تنظم بعد. ومحتوياته أو موضوعاته التي يلاحظها ويتذكرها ويسقطها ويعممها في شكل مبادئ تمثل المادة التي تكون في العادة والتي تطفو على

السطح؛ لأن العادات تتحلل عندما تلمسها الدوافع المتصارعة، ولكنها تتجمع أيضًا لتشمل الدافع وتجعل منه عاملًا مؤثراً.

وهذه القصة غريبة لأن نواح معينة من علم النفس هي وسائل معروفة في التشكيل المنطقي الإستاتيكي، فمن البديهيات مثلًا أن المعرفة تركيبية وتحليلية معًا: مجموعة من العناصر المميزة التي ترتبط عن طريق العلاقات. وارتباط العوامل المتعارضة في وحدة أو اختلاف، في عناصر أو علاقات، هو تناقض دائم وسر من أسرار نظرية المعرفة. وسيستمر على هذه الحال حتى تربط بين نظرية المعرفة وبين نظرية السلوك يمكن تحقيقها تجريبياً. وخطوات هذا الارتباط قد لخصناها ونستطيع عدها. فنحن نصل إلى المعرفة في الوقت الذي نعرقل فيه العادات، أي عندما يبدأ صراع يتحرر فيه الدافع. وما دام هذا الدافع له ميل محدد فإنه يكون شخصية المعرفة المنتظرة. وفي هذا الطور نجد وحدة أو تركيباً ثم نكافح لتوحيد استجاباتنا، وللوصول إلى بيئة منسقة لنستطيع استعادة وحدة السلوك. فالوحدة والعلاقات أمر مرتقب؛ إذ أنها تحدد الخطوط التي تتلاقى في البؤرة، فهى «مثالية» ولكن ما نعرف، أي الأشياء التي تعرض نفسها بالتحديد والتأكيد، هي تأمل باطني استرجاعي؛ إذ أنها الظروف التي تمت السيطرة عليها، وأصبحت جزءًا من الماضي. وهي عناصر مميزة تحليلية لأن العادات القديمة عندما تعترضها العقبات تنقسم إلى موضوعات تحدد تعويق النشاط الحادث. فهي «حقيقة» وليست مثالية. فالوحدة شيء نبحث عنه، والانشقاق والانقسام شيء موجود في متناول أيدينا. فإذا ما فسرنا هذه السيكولوجية إلى تفاصيلها فسنعثر على تفسير لما نحس به من دقائق، وما نتصوره من عموميات. وللعلاقة بين الاكتشاف والبرهان، وبين الاستقراء والاستنتاج، والمغاير والمستمر، وما هو قريب من المناقشة المناسبة، يعتبر مسألة فنية لا مجال لها في

هذا الصدد. ولكن الأمر الرئيسي – مهما كانت العبارة مجردة أو فنية – هو أن لها أهمية بعيدة المدى بكل ما يتعلق بالمعتقدات الأخلاقية وبالضمير وبأحكام الخطأ والصواب.

والمسألة الأكثر عمومًا وغموضًا هي التي تتعلق بطبيعة جهاز المعرفة الأخلاقية. وما دمنا نعتقد أن المعرفة في عمومها عمل وكيل معين؛ سواء أكان هذا الفاعل الروح، أم الشعور، أم العقل، أم أي وكيل يستطيع الوصول إلى المعرفة، فإن هناك دافعًا منطقياً نحو افتراض عامل معين لمعرفة المميزات الأخلاقية. فالشعور والضمير بينهما أكثر من ارتباط لفظي. فإذا كان الأول شيئًا في ذاته، ومركزًا أو قوة تسبق الوظائف العقلية، فلماذا لا يكون الأخير أيضًا ملكة فريدة في ذاتها بقوانينها المنعزلة الخاصة؟ فإذا كان التفكير على عمومه مستقلاً عن واقعيات الطبيعة البشرية التي يمكن أن تتحقق تجريبيًا كالغرائز والعادات المنظمة، لماذا لا يكون هناك أيضًا تفكير أخلاقي أو عملي مستقل عن العمليات الطبيعية؟ ومن ناحية أخرى إذا ما اعترفنا بأن المعرفة تنتقل خلال وسط من العوامل الطبيعية فإن افتراض وكلاء معينين للمعرفة الأخلاقية يصبح غير قانوني ولا يمكن تصديقه.

والآن موضوع وجود أو عدم وجود هؤلاء الوكلاء المعينين ليس موضوعًا بعيدًا من الناحية الفنية. فالاعتقاد في جهاز منفصل يتضمن اعتقادا في مادة مستقلة منفصلة. والسؤال الأساسي موضوع المناقشة هو عما إذا كانت القيم الأخلاقية والمنظمات والمبادئ والأشياء تكون ميدانًا منعزلاً مستقلاً؟ أو عما إذا كانت جزءًا لا يتجزأ من النمو الطبيعي لعملية الحياة.

وهذه الاعتبارات كلها توضح أن سبب إنكار وجود جهاز منعزل للمعرفة، وغريزة منفصلة أو دافع نحو المعرفة ليس قصراً في النظر وتحفظًا في الرأي كما يقولون. فمن الطبيعي أن يكون هناك دافع مميز، أو بالأحرى تنظيم للعادة علينا أن نعرفه. ولكن هناك أيضًا دافعًا للطيران. أو لإدارة الآلة الكاتبة، أو لكتابة قصص للصحف والمجلات. وينتج عن بعض المناشط معرفة، كما ينتج عن أخرى نتائج أخرى. والنتيجة قد تكون مهمة لدرجة أن تثير انتباها مميزًا للمناشط التي تغذيها. فعن طريق المصادفة التي هي نتاج ثانوي، قد يكون الحصول على الحق المادي والاجتماعي والأخلاقي من المميزات الرئيسية لبعض المناشط. وفي مثل هذه الظروف تتغير هذه المناشط. فالمعرفة إذن نشاط مميز له أهدافه الخاصة، وعملياته المتكيفة تكيفًا معيناً، وهذه حقيقة بديهية.

فعندما نصل إلى المعرفة عن طريق المصادفة، كما كان يحدث من قبل، ونرغب في النتيجة ونلاحظ أهميتها، بصبح الحصول على المعرفة عند الضرورة مهنة محددة. والتربية تؤكد الاستعداد كما تؤكد استعداد الموسيقى أو النجار أو لاعب التنس. ولكن لم يعد هناك دافع أصلي منفصل أو قوة أصلية منفصلة في حالة دون أخرى. فكل عادة اندفاعية، أي إسقاطية، عاجلة، وعادة التفكير ليست استثناء من ذلك.

والسبب في الإصرار على هذه الحقيقة ليس هو الفشل في تقدير القيمة المميزة للمعرفة عند ظهورها؛ إذ أن هذه القيمة عظيمة حتى إنه ليقال إنها فريدة في نوعها. وهدف المناقشة ليس هو إخضاع المعرفة لهدف جامد تافه نفعي. فسبب الإصرار على موقف للمعرفة مشتق من النشاط يجد جذوره في البحث عن الحقيقة، وفي التحقق من أن مبدأ وجود دافع أو قوة أصلية منفصلة عن المعرفة يفصل المعرفة عن مظاهر الطبيعة البشرية الأخرى، وتنتج عن ذلك

معالجة غير طبيعية. فعزل الاستعداد العقلي عن الحقائق التجريبية المادية للدافع البيولوجي، وتشكيل العادة ينتج عنه إنكار لاستمرار العقل مع الطبيعة. ولقد أكد أرسطو أن ملكة المعرفة الخالصة تدخل الإنسان من الخارج كما يدخل الشيء عن طريق باب من الأبواب. ومنذ ذلك الوقت وكثيرون يؤكدون أن المعرفة والعمل ليست بينهما أية علاقة ذاتية. وليس للعقل بالتأكيد أية مسئولية تجاه الخبرة، والضمير يقال إنه نبي مقدس مستقل عن التربية والتأثيرات الاجتماعية. وتنبع كل هذه الآراء طبيعيًا من الفشل في الاعتراف بأن كل معرفة وحكم واعتقاد تمثل نتيجة مكتسبة لما تقوم به الدوافع الطبيعية في علاقتها بالبيئة.

والضمير وما يقال من أن له مادة منفصلة

وفي الجانب الأخلاقي، كما أشرنا، يتعلق موضوع المناقشة بطبيعة الضمير. ولقد أكد علماء الأخلاق التقليديون أن الضمير ينفرد بأصل ومادة لذاته. ويوجد هذا الرأي متضمنًا في كل تلك الطرق الشائعة للتدريب الأخلاقي التي تحاول أن تحدد اتجاهات جامدة للسلطة عن الصواب والخطأ، بأن تفصل الأحكام الأخلاقية عن الوسائل والاختبارات التي تستخدم في أشكال المعرفة الأخرى. وهكذا أكدوا أن الضمير ملكة أصلية للإضاءة تشرق (إذا لم تكن قد أصبحت معتمة نتيجة الانغماس في الخطيئة) على الحقائق والأشياء الأخلاقية، وتكشف الستر عنها دون مجهود فتصل إلى حقيقة ما هي عليه. وهؤلاء الذين يعتنقون هذا الرأي يختلفون كثيرًا فيما بينهم حول طبيعة الموضوعات التي يتناولها الضمير. فبعضهم يقول إنها مبادئ عامة، وآخرون بأنها أفعال فردية، ويقول فريق ثالث بأنها سلم للقيم بين الدوافع، وفريق رابع بأنها الإحساس بالواجب في عمومه، وخامس بأنها سلطة الحق التي لا حد لها، وآخرون يصلون بما يقولون به

من منطق السلطة إلى نهايته فيساوون بين معرفة الحقائق الأخلاقية وبين مجموعة من الوصايا جاءت عن طريق وحي سماوي مقدس.

وبين مختلف هذه الآراء نجد اتفاقاً على شيء أساسي. وهو أنه يجب أن تكون هناك ملكة منفصلة غير طبيعية للمعرفة الأخلاقية؛ لأن الأشياء التي نصل إلى معرفتها. وقضايا الصواب والخطأ، والخير والشر، والواجب والمسئولية، تشكل كلها ميدانًا منفصلًا، أي منفصلًا عن ميدان العمل المادي بمعناه الإنساني والاجتماعي. فالمناشط الأخيرة قد تكون عقلية، أو سياسية، أو علمية، أو اقتصادية. ولكن هذه النظريات ترى أنها ليس لها أي معنى أخلاقي حتى توضع تحت فحوص هذا القسم المنفصل الفريد من طبيعتنا. وهكذا نصل إلى ما يسمى نظريات بديهية في المعرفة الأخلاقية تتركز فيها كل الأفكار المعرضة للنقد في هذه الصفحات؛ أي التأكيد بأن الأخلاق متميزة في أصلها، وعملها، ومقدراتها، عن التكوين الطبيعي للطبيعة الإنسانية وحياتها. وهذه الحقيقة هي عذرنا، إذا رغبنا في عذر، في القيام برحلة فنية على ما يبدو تربط بين النشاط العقلي وبين العمل المشترك بين العادة والدافع.

الفصل الثالث

طبيعة المداولة الفكرية

المداولة الفكرية كتمرين تخيلي

ولقد أغفلت المناقشة حتى الآن حقيقة وجود مدرسة من الأخلاقيين ذات نفوذ كبير (يمثلها أحسن تمثيل في الفكر المعاصر النفعيون) تصر على أن الأحكام والمعتقدات الأخلاقية لها صفة طبيعية عملية. ولكن هذه المدرسة لسوء الحظ قد اتبعت سيكولوجية باطلة وقالت بنمو رد فعل يقوي في الواقع موقف أولئك الذين يؤكدون عزلة الأخلاق في ميدان عمل منفصل ويطالبون بأداة منفصلة للمعرفة الخلقية.

وأساسيات هذه السيكولوجية الباطلة تقوم على خاصيتين اثنتين: الأولى أن المعرفة تنبع من الإحساسات (بدلًا من أن تنبع من العادات والدوافع)، والثانية أن الحكم على الخير أو الشر في العمل يتوقف على حساب النتائج المبهجة أو المكدرة، وحساب المكسب والخسارة. وليس من الغريب أن يبدو هذا الرأي للكثيرين محطًا للأخلاق، ومخالفًا للحقائق. فإذا كانت النتيجة المنطقية لرأي عملي عن المعرفة الأخلاقية أن كل الأخلاق تتعلق بقياس قيمة كل ما هو نافع وعاقل وحكيم، وبما يؤدي إليه من نتائج عن طريق الإحساسات السارة أم المؤلمة، إذن لقال أخلاقيو المدرسة القديمة: وبذلك لا تكون لنا أية علاقة بمثل هذا الرأي السخيف؛ إذ أنه يقصره على السخيف من

افتراضنا، وتكون النتيجة قسمًا منفصلًا للأخلاق، وأداة منفصلة للمعرفة الخلقية.

وعلى هذا فمشكلتنا الأولى هي أن نبحث طبيعة الأحكام العادية على ما يجب عمله من الأعمال الخيرة الحكيمة أو باللغة المألوفة طبيعة المداولة الفكرية. ونبدأ بتأكيد موجز بأن المداولة الفكرية تمرين مسرحي (في الخيال) لكثير من مسالك العمل الممكنة والتي تتعارض مع بعضها البعض. وهي تبدأ من تعويق العمل الكفء السافر نتيجة الصراع بين عادة سابقة ودافع متحرر حديثًا مما سبقت الإشارة إليه. ثم تجرب كل عادة وكل دافع يتضمنه التوقف المؤقت للعمل السافر، كل في دوره. فالمداولة الفكرية تجربة للوصول إلى حقيقة المسالك المختلفة لما تستطيع من عمل. وهي تجربة لبناء ارتباطات مختلفة لعناصر مختارة من العادات والدوافع لمعرفة ما ينتج عن استخدامها من عمل، ولكن هذه المحاولة تحدث في الخيال لا في الحقيقة السافرة. وتستمر التجربة بالمحاولات المبدئية في التفكير والتي لا تؤثر في الحقائق خارج الجسم. فالفكر يسبق النتائج ويتنبأ بها، وبذلك يتجنب انتظار أوامر الفشل الواقعي والمآسي الحقيقية. وما تقوم به من عمل سافر لا رجوع فيه ولا نستطيع أن نمحو نتائجه، وما نقوم به من عمل في الخيال ليس أمراً نهائياً أو قطعياً، وإنما يمكن الرجوع فيه.

ثم نسقط كل عادة متضاربة وكل دافع مخالف نفسها على شاشة الخيال، لتعرض صورة لتاريخها المعتل وللحياة التي ستحياها إذا ما أتيحت لها الفرصة. وعلى الرغم من أن العرض السافر يعترضه ضغط الميول الدافعة، فإن هذا الكبت نفسه هو الذي يعطي العادة فرصة التعبير عن نفسها في التفكير. والمداولة الفكرية تعني تمامًا أن النشاط يتحلل، وأن عناصره المختلفة يعوق كل

منهما الآخر. ولا يستطيع أحدها، بما يعوزه من قوة كافية، أن يصبح مركزًا لنشاط جديد موجه أو أن يسيطر على مسلك من مسالك العمل، ومع ذلك فلديه القوة الكافية لمنع الآخرين من ممارسة السيطرة. على أن النشاط لا يتوقف لكي يسمح للتأمل والتفكير. ولكن النشاط يتحول من التنفيذ إلى سلوك مسالك داخلية عضوية تنتهي بالتجربة المسرحية.

إذا ما عرض النشاط عرضًا مباشراً فإنه يؤدي إلى خبرات معينة وارتباطات معينة بالبيئة. وإلى أن يجعل من الأشياء والأشخاص في البيئة شركاء له في حركته إلى الأمام، وإلا اعترضته عقبات ولقيته متاعب ربما أدت به إلى الاندحار. وخبرات الارتباط بالأشياء وبالأشخاص وبصفاتها تعطي النشاط المائع اللاشعوري معنى وصفة. فنحن نكتشف معنى الإبصار عن طريق الأشياء التي نبصرها، والتي تكون معنى النشاط البصري الذي قد يبقى لا لون له بدونها. والنشاط «الخالص» هو بالنسبة للشعور فراغ تام؛ إذ أن النشاط لا يكتسب محتوى، أو يمتلئ بالمعنى، إلا في النهايات الساكنة فيما ينتهي إلى الراحة والسكون أو في العقبات التي تعترض حركته إلى الأمام أو تنحرف بها. وكما سبقت ملاحظته الهدف هو الذي يعترض.

وليس هناك اختلاف في هذا الصدد بين المسلك الظاهر للسلوك وبين مسلكه المقترح في المداولة الفكرية. فنحن لا نشعر شعورًا مباشرًا بما تستهدف عمله. ولكننا لا يمكننا أن نحكم على طبيعته أو نحدد معناه إلا بتتبعه في المواقف إلى حيث يقودنا، ملاحظين الأشياء التي يصطدم بها وكيف تعوقه أو تشجعه دون توقع ذلك. ونحن نعرف الطريق الذي نسير فيه، وزيادة على ذلك فالأشياء التي تعترض طريق العمل المقترح تفيد في توجيه النشاط السافر الممكن حتى نعرف كنهها.

وكل شيء تصادفه العادة عندما تعترض طريقه الخيالي له تأثير مباشر في المناشط الموجودة؛ إذ يقوى ويكبت ويعيد توجيه العادات العاملة فعلاً أو يثير عادات أخرى لم تدخل ميدان النشاط من قبل بطريقة فعالة. فالأشياء التي نمارسها في تتبع مسلك للعمل تجذب وتصد وترضي وتكدر وتشجع وتثبط في التفكير والعمل السافر سواء بسواء، وهكذا تسير المداولة الفكرية قدمًا إلى الأمام، والقول بأنها تقف في النهاية هو القول بحدوث الاختيار والتصميم.

التفضيل والاختيار

ما هو الاختيار إذن؟ هو ببساطة الوقوع على موضوع في الخيال يمدنا بمثير مناسب لاستعادة النشاط السافر. ويحدث الاختيار ساعة أن نجد عادة من العادات أو ترابط عناصر من العادات والدافع، طريقاً لها على مصراعيه. وبذلك تتحرر الطاقة، ويتكون العقل ويتشكل ويتحد. وما دامت المداولة الفكرية تصور أفواجًا أو صخورًا أو زوابع معوقة كعلامات مميزة للطريق الذي تسلكه الرحلة في التفكير، فإن المداولة الفكرية تستمر في سيرها. ولكن عندما تتحد في انسجام عناصر العمل المختلفة وعندما لا يجد الخيال تعويقًا مكدرًا، وعندما تكون هناك صورة للبحار المفتوحة، وعندما تكون الأشرعة مبسوطة، والرياح مواتية، فإن الرحلة تبدأ بالتأكيد. وهذا التوجيه الحاسم للعمل هو الاختيار. ومن الخطأ الكبير أن نفترض عدم وجود تفضيل حتى يكون هناك اختيار، فنحن على الدوام كائنات حية متحيزة تميل إلى هذا الاتجاه دون ذلك. وفرصة المداولة الفكرية هي زيادة في عدد ما نفضله، وليست نوعًا من التكاسل الطبيعي أو عدم وجود رغبات.

ونحن نود الحصول على أشياء يتعارض بعضها مع بعضها الآخر، ولذلك كان علينا أن نختار ما نرغب فيه حقيقة، وأن نختار طريق العمل الذي يحرر المناشط تمامًا. والاختيار ليس معناه ظهور التفضيل نتيجة عدم المبالاة. ولكن الاختيار هو ظهور تفضيل متحد نتيجة أنواع متعارضة من التفضيل. فأنواع التحيز المختلفة التي كانت تعترض بعضها بعضًا مؤقتًا على الأقل يثبت كل منها الآخر وتكون اتجاها واحدًا. ويحين الوقت الذي يصور فيها الخيال نتيجة موضوعية للعمل تمدنا بمثير مناسب وتحرر عملًا محددًا. وجميع أنواع المداولة الفكرية هي بحث عن طريقة للعمل وليست بحثًا عن نظرية تامة. ووظيفة المداولة الفكرية أن تيسر أمر الإثارة.

ولذلك فهناك اختيار سديد واختيار غير سديد؛ فالشيء الذي تفكر فيه قد يثير دافعًا أو عادة إلى هوة متسعة حيث تتعذر مقاومته مؤقتًا. وبذلك يسيطر على كل منافس ويعطي نفسه الحق العريض للعمل؛ إذ يلوح عظيمًا في الخيال، وينتفخ ليملأ هذا الميدان غير تارك للبديلات أي مكان؛ لأنه يمتعنا ويبهجنا، ويحملنا بعيدًا، ويطير بنا بقوته الجذابة وبذلك يصبح الاختيار قسراً وغير سديد. ولكن الشيء الذي نفكر فيه قد يكون مثيرًا لنا عن طريق توحيد وانسجام الميول المختلفة المتصارعة، إذ يحرر نشاطًا تتحقق فيه كل الميول، لا في شكلها الأصلي – في الحقيقة – ولكن عن طريق الإعلاء، أي بطريقة تغير من الاتجاه الأصلي.. لكل هذه الميول وذلك بأن تجعل منها مكونات لعمل ذي صفة متغيرة. وليس أكثر غرابة من الدقة والسرعة والأصالة التي تستطيع بها المداولة الفكرية أن تحذف وأن تربط عندما تسقط الطريق الذي يسلكه نشاط نستطيع القيام به. فلكل مناسبة تتخيلها استجابة تتردد، ولكل موقف معقد حساسية تتعلق بكيانه، شعور بما إذا كان هذا الموقف ينظر إلى الحقائق كلها

نظرة عادلة، أو أنه يتغاضى عن البعض لمصلحة البعض الآخر. ويكون القرار سديدًا عندما تسلك المداولة الفكرية هذا المسلك، وقد تكون هناك أخطاء في النتيجة، ولكن هذه الأخطاء مرجعها إلى نقص في المعلومات، لا إلى العجز في تناولها.

الصراع بين العقل والعاطفة

وتقوم هذه الحقائق بشرح الجدل القديم المتعلق بمكان الرغبة والعقل في السلوك، ومن المعروف أن بعض الأخلاقيين أسفوا لتأثير الرغبة، ووجدوا جوهر النضال بين الخير والشر في صراع الرغبة مع العقل، حيث تكون القوة في جانب الرغبة، والسلطة في جانب العقل: والسداد في الحقيقة صفة للعلاقة الفعالة بين الرغبات أكثر من أن يكون شيئًا متعارضًا مع الرغبة؛ فالسداد يعني النظام، والنظرة، وما تم إنجازه في أثناء المداولة الفكرية من بين عدد من المفضلات الأولى المتعارضة. والاختيار يكون سديدًا عندما يثيرنا إلى العمل السديد؛ وذلك بالنسبة إلى مطالب كل من العادات والدوافع المتنافسة. وهنا يتضمن بالطبع وجود هدف شامل، ينسق وينظم ويهيئ لكل عامل القيام بوظيفته، في الموقف الذي أدى إلى ظهور الصراع والتوقف والمداولة الفكرية. وهذا صحيح عندما تدخل الدوافع والعادات «السيئة» في الموقف مثلما هو كذلك، عندما تحتاج هذه العادات والدوافع المتفق عليها إلى التوحيد. ولقد لاحظنا نتائج خنقها، والمجهودات التي تبذل لكبتها كبتًا مباشرًا. والعادات السيئة لا يمكن كبتها إلا عن طريق استغلالها كعناصر في خطة جديدة للعمل أكثر كرمًا وشمولًا. أما العادات الجيدة فيمكن المحافظة عليها من الفساد باستعمال مماثل.

ولقد عبر وليم جيمس أحسن تعبير عن طبيعة الصراع بين العقل والعاطفة. وعندما قال بأن مفتاح العاطفة هو أن يحتفظ الخيال بغوصه في الأشياء التي تكون مناسبة له، والتي تنميه، والتي تستطيع عن طريق هذه التنمية أن توسع من قوته حتى يستطيع أن يطرد كل تفكير في أية أشياء أخرى. فالدافع أو العادة التي تكون لها قوة عاطفية تهول من جميع الأشياء التي تتفق معها وتخنق تلك التي تتعارض معها إذا ما أرادت التعبير عن نفسها. والنشاط العاطفي يستطيع أن يتكيف تكيفاً مصطنعًا، تماماً كما كان يفعل أوليفر كرومويل عندما كان يغرق نفسه في نوبات الغضب إذا ما أراد أن يفعل شيئا يتعارض مع ضميره. وينتابنا شعور داخلي بأنه إذا ما أتيح للتفكير في الموضوعات المتعارضة أن يجد له مكاناً في الخيال فإن هذه الموضوعات ستعمل وتعمل لتجميد العاطفة الحماسية المؤقتة.

ولا تكون النتيجة أنه يمكن أن تحذف، أو يجب أن نحذف طور العمل العاطفي الانفعالي في سبيل عقل مسالم. إذا تزداد «العواطف» تبعًا لذلك ولا تقل. فلكي نقضي على عاطفة الكراهية يجب أن يكون هناك عطف ومشاركة وجدانية، في حين أنه لكي نقيم العطف والمشاركة الوجدانية على ما نحتاج إلى عواطف حب الاستطلاع والحذر واحترام حرية الآخرين، وهي استعدادات تثير الأشياء التي توازن تلك التي استدعتها المشاركة الوجدانية وتمنع تحللها إلى عاطفة حمقاء وتدخل متطفل.

والعقل مرة أخرى ليس قوة تثار ضد الدافع والعادة، وإنما هو تحقيق انسجام عملي بين الرغبات المختلفة: و«العقل» كاسم يعني التعاون السعيد بين عدد من الاستعدادات كالمشاركة، وحب الاستطلاع، والكشف والتجريب،

والصراحة، والسعي وراء هدف - تتبع الأشياء إلى نهايتها - والحرص، والبحث في المحتوى... إلخ.

وأنظمة العلم المتقدمة لا تكون وليدة العقل ولكن وليدة الدوافع في خفقتها الأولى، ودوافع لتناول الأشياء وللحركة، وللصيد، والكشف، والمزج بين الأشياء المنفصلة وفصل الأشياء المرتبطة، والتحدث والإصغاء. والطريقة أن تنظم هذه جميعاً تنظيمًا فعالًا في استعدادات مستمرة للبحث والنمو والاختبار. ويحدث هذا بعد هذه الفعال ونتيجة لنتائجها. فالعقل، والاتجاه العقلي هو استعداد ناتج وليس شيئًا معدًا من قبل يمكن أن نثيره ونحركه عند اللزوم. والإنسان الذي ينمي ذكاءه تنمية بارعة إنما يوسع من حياته، ولا يضيق منها بالدوافع القوية هادفًا إلى اتفاق حدوثها في العمل.

طبيعة العقل

فالمدخل إلى الدافع إذن هو أن نبدأ شيئًا في سرعة تطير بنا، ولا تترك لنا وقتاً للاختبار والذاكرة والتنبؤ. ولكن المدخل إلى العقل هو أن نقف ونفكر؛ فالقوة على أي حال ضرورية لوقف سير الدافع أو العادة وتساعدها عادة أخرى. وما ينتج من ذلك من فترة تأخير، أي فترة توقف وتأجيل العمل السافر، والفترة التي تمنع فيها المناشط من المخرج المباشر فتسقط نظائر لها في الخيال. وهي بالتعبير الفني توسط الدافع. لأن الدافع المنعزل يكون مباشرًا قاصرًا الدنيا على ما يقع في الحاضر المباشر. ولكن تنوع الميول المتنافسة يوسع من رقعة العالم؛ إذ أن هذا التنوع في الميول يؤدي إلى تنوع في الاعتبارات التي توضع أمام العقل ويهيئ للعمل مكاناً في النهاية بالنظر إلى هدف قد أدرك إدراكًا عامًا وهذب تهذيباً دقيقًا نتيجة عملية طويلة، من أنواع الاختيار والارتباط المختلفة. فلكي تجرى المداولة الفكرية معناه أن تكون بطيئًا وألا تسرع فوضع الأشياء في مواضعها يستغرق بعض الوقت.

ومع ذلك فللتأمل الفكري كما للدافع رذائل. فقد لا نسرح الطرف بعيداً لأننا نسرع بالدخول في العمل تحت ضغط الدافع، ولكننا أيضًا قد يزداد اهتمامنا زيادة كبيرة بمسرات التأمل الفكري؛ ونخاف من القيام بمسئولية الاختيار الحاسم والعمل. وعلى العموم تعرض عن طريق الإسقاط الباهت للتفكير. وقد نصبح مغرمين بمعرفة الأشياء البعيدة المجردة، حتى إننا لا ننتبه إلى الأشياء المحيطة بنا تمامًا إلا الانتباه الحقود الملول. وقد نتصور أننا نفخم من الحق لذاته عندما لا نكون إلا مغرقين في مهنة محبوبة، مهملين مطالب الموقف المباشر. وأولئك الذين يهبون أنفسهم للتفكير يميلون إلى عدم التفكير على غير عادتهم في بعض النواحي مثل العلاقات الشخصية المباشرة. والرجل الذي يكون العلم الخالص بالنسبة له هدفًا يشغل كل وقته يكون أكثر من غامض في الأمور العادية. فالتواضع وعدم التحيز قد يظهران في ميدان التخصص، في حين يظهر ضيق الأفق والعجرفة في التعامل مع الآخرين. «فالعقل» ليس قوة سابقة تؤدي وظيفة الترياق، ولكنه إنجاز شاق للعادة يحتاج إلى عناية مستمرة به. والتنظيم المتزن للمناشط الدافعة التي تعبر عن نفسها في المداولة الفكرية – أي العقل – يعتمد على حساسية عاطفية حاسة ونسبية. والعاطفة ذات الجانب الواحد المتخصصة جدًا هي التي تقود إلى التفكير فيها على أنها منفصلة عن العاطفة. والارتباط التقليدي بين العدل والعقل له ما يبرره من السيكولوجية الجيدة. فكل منهما يتضمن توزيعًا متزناً للتفكير والطاقة. والمداولة الفكرية غير عقلية بالدرجة التي يكون فيها الهدف محددًا، والعاطفة أو الاهتمام مسيطرًا، حتى إن التنبؤ بالنتائج ينحرف لكيلا يتضمن إلا ما يساعد على تنفيذ ما سبق تحديده من تميز. والمداولة الفكرية عمل عقلي بالدرجة التي يعيد فيها التنبؤ تشكيل الأهداف والعادات القديمة تشكيلًا مرنا، ويقرر إدراك وحب الأهداف والفعال الجديدة.

الفصل الرابع

المداولة الفكرية والتقدير

الخطأ في النظرية النفعية

ونعود الآن إلى مناقشة النظرية النفعية التي على أساسها تحاول المداولة الفكرية تقدير مسالك العمل على أساس ما تؤدي إليه من الربح أو الخسارة. ومعارضة هذا الاتجاه للحقيقة أمر واضح. فوظيفة المداولة الفكرية ليست إثارتنا للعمل بتوضيح أين نحصل على أكبر ميزة. ولكن وظيفتها أن تقضي على التعقيدات الموجودة في النشاط السائد، وتعيد الاستمرار، وتستعيد الانسجام، وتستغل الدافع المتحرر، وتوجه العادة من جديد. وفي سبيل هذا الهدف تكون ملاحظة الظروف الحاضرة، وتذكر المواقف السابقة، والمداولة الفكرية لها بدايتها في النشاط المضطرب، ونهايتها في اختيار طريق للعمل يصلح من هذا الاضطراب. وعلى هذا فهي لا تشبه حسابات الخسائر والأرباح واللذة والسرور إلا بقدر ما يشبه ممثل في مسرحية كاتبًا يسجل ما له وما عليه في دفتر حساباته.

والحقيقة الأساسية الأولى أن الإنسان كائن حي يستجيب في العمل لمؤثرات البيئة، وهذه الحقيقة تتعقد في المداولة الفكرية ولكنها لا تنمحي بالتأكيد. ونحن نستمر في الاستجابة لموضوع خيالي كما نستجيب للأشياء التي نلاحظها. والطفل لا يتحرك نحو صدر أمه نتيجة تقدير مميزات الدفء والطعام التي تفوق آلام المجهود. ولا يبحث البخيل عن الذهب، ولا يكافح المهندس

المعماري لعمل الرسوم، ولا يعمل الطبيب على مداواة الجروح نتيجة لحساب المميزات والمساوئ النسبية. فالعادة والمهنة تمداننا بضرورة العمل المتطور كما تفعل الغريزة في الحالات الأخرى.

ونحن لا نقوم بالعمل نتيجة التفكير، ولكن التفكير يضع أمامنا أشياء ليست موجودة وجودًا مباشرًا أو حسياً لكي تستطيع بذلك أن نستجيب مباشرة لهذه الأشياء بنفورنا منها أو انجذابنا إليها، بإهمالها أو الارتباط بها، كما نستجيب تمامًا لنفس الأشياء إذا كانت موجودة وجودًا فيزيقيًا. وفي النهاية تكون النتيجة مثيرًا مباشرًا واستجابة. ففي بعض الأحيان يظهر المثير من خلال الحواس، وفي أحيان أخرى يظهر بطريق غير مباشر من خلال الذاكرة والخيال البناء. ولكن مسألة الطريق المباشر أو غير المباشر تتعلق بالطريقة التي يظهر بها المؤثر للطريقة التي يعمل بها.

مكان الشيء السار

فالسرور والمقاساة، والألم واللذة، والمستحسن وغير المستحسن، تلعب دورها في المداولة الفكرية. ولا يكون ذلك عن طريق حساب تقديري للمباهج والمآسي المقبلة، ولكن عن طريق ممارسة الموجود منها؛ فاستجابة السرور والحزن، والمرح والكآبة هي استجابة طبيعية للأشياء الموجودة في الخيال ولتلك الموجودة في الحس. فالموافقة والمضايقة تتبعان ظهور أي موضوع في الخيال، كما تتبعان ممارسة الحسية. وبعض الأشياء عندما تفكر فيها تتناسب في حالة النشاط السائدة، فتتدرج معها وبذلك ترحب بها وهي تقبل أو تكون مقبولة، لا على أساس أنها مسألة تقدير، ولكن على أساس أنها حقيقة تمارس. والأشياء الأخرى تمحى، فهي تعبر النشاط ولذلك فهي متبعة مكروهة غير مقبولة. وهي

تتعارض مع الاتجاه السائد للنشاط أي أنها غير مقبولة كما يطيل شخص ممل من زيارته، وكالدين الذي لا تستطيع رده، أو كبعوضة وبائية تستمر في طنينها.

ونحن لا نفكر في الخسائر أو التوسعات المقبلة؛ فنحن نفكر من خلال الخيال في أشياء قد يسلكها العمل في المستقبل، أما الآن فنحن مسرورون أو مكتئبون، مبتهجون أو متألمون لما هو موجود. وهذا التعليق المستمر على ما نرغب وما نكره، وما ننجذب إليه وما نترفع عنه، وما يسرنا وما يحزننا يكشف لأي إنسان ذكي يستطيع ملاحظتها ودراسة مناسباتها عن شخصيته. فهي تعلمه تكوين واتجاه المناشط التي تجعل منه ما هو عليه. فمعرفة ما يتعارض مع النشاط، وما يتفق معه هي معرفة شيء مهم عن هذا النشاط وعن أنفسنا.

وقد يسأل سائل عن الفرق العملي بين التأثير الناتج عن تقدير المباهج والمكدرات المقبلة وبين التأثير الناتج عن ممارستها في الحاضر. ومن الصعب أن يجيب الإنسان عن مثل هذا السؤال إلا بهذه الكلمات: «الفرق كبير جداً». فأولاً ليس هناك فرق أكثر أهمية من ذلك الذي يتعلق بطبيعة مادة المداولة الفكرية. ففي النظرية التقديرية هذه المادة هي المشاعر والإحساسات المستقبلة، وإن العمل والفكر هما وسائل خارجية للحصول على هذه الإحساسات أو تجنبها. فإذا كان لمثل هذه النظرية أي أثر عملي، فهو أنها تنصح الفرد أن يركز على مشاعره الذاتية والخاصة. ولا تمنحه أي اختيار إلا بين تأمل باطني عليل وبين إحصاء معقد لنتائج بعيدة لا يمكن الوصول إليها أو تحديدها. والمداولة الفكرية كمحاولة مبدئية للمسالك المختلفة للعمل هي عملية ترقب وتنبؤ. فهي تطير إلى المواقف الموضوعية ونستقر عليها، لا على المشاعر.

ولا شك أننا أحيانًا نبدأ مناقشة أثر العمل في مشاعرنا المستقبلة، مفكرين في الموقف في الدرجة الأولى على أساس ما يسببه لنا من راحة وتعب. ولكن هذه اللحظات هي تمامًا لحظاتنا العاطفية من شعور بالتواضع وشعور بالعظمة؛ إذ تبعث على المرض والتعقيد والانعزال عن الآخرين، في حين تؤدي مواجهتنا لأفعالنا على أساس نتائجها الموضوعية إلى الاستنارة واعتبار الآخرين. وأول اعتراض على المداولة الفكرية على أنها تقدير وحساب للمشاعر المستقبلة هو أنها تجعل من الاستثناء قاعدة عامة إذا تمسكنا بها على الدوام. وإذا ما حاولنا تقديرًا موضوعيًا وأن الفكر يضيع سريعاً في عمل يستحيل تحقيقه. وتتأثر لذاتنا وآلامنا المستقبلة بعاملين مستقلين عما يوجد من اختيار ومجهود، فهي تعتمد على حالتنا في لحظة ما في المستقبل، وعلى ما يحيط بذلك من ظروف. وكل منهما متغير، يتغير مستقلًا عما يوجد من تحليل وعمل. وهما كمحددين للإحساسات المقبلة أكثر أهمية من أي شيء يمكن تقديره في الوقت الحاضر. فالأشياء التي نتوقع حلاوتها مرة المذاق في الواقع، والأشياء التي نبتعد عنها لأننا نكرهها، تصبح مقبولة في لحظة أخرى من حياتنا. وهناك تغيرات حتمية في ازدياد وتناقص النشاط مستقلة عن التغيرات العميقة في الشخصية، كما يحدث من الرحمة إلى صلابة القلب، ومن الكآبة إلى البهجة. فالطفل يتصور مستقبلًا من عدد غير محدود من اللعب، ومن حلوى لا حصر لها. أما الكبير فيتصور هدفًا على أنه سار، على حين لا يكون لديه هذا السرور إذا ما حققه هذا الهدف. والشخص العاطفي يحسب آلام الآخرين على الأساس النفعي، على أنها دين عليه. ولكن لماذا لا يتعسف حتى لا يدخل في حسابه آلام الآخرين؟ لماذا لا يقسو متعجرفًا حتى تقع آلام الآخرين الناتجة عن عمله، في جانب الأرباح عند حسابها، وبذلك تكون سارة محققة لأهدافه؟

التقدير على أساس اللذة والألم

إن المباهج والآلام المستقبلة – حتى مباهج الفرد وآلامه الخاصة – من الأشياء المائعة التي لا يمكن حسابها. فهي أقل الأشياء استعدادا للإحصاء الرياضي. وكلما سرحنا البصر في المستقبل إلى مسافات بعيدة دخلت مسرات الآخرين في حسابنا، وأصبحت مشكلة تقدير النتائج المستقبلة أمرًا مستحيلًا. وأصبحت جميع العناصر أقل تحديداً. ولو استطاع الفرد أن يشكل صورة دقيقة عن الأشياء التي تسبب السرور لمعظم الناس في هذه اللحظة – وهو عمل في غاية الصعوبة – فإنه لا يمكن أن يتنبأ بالظروف الدقيقة التي تنحرف بالمباهج انحرافا كبيراً في أوقات مقبلة وفي أماكن بعيدة. هل المباهج التي ترجع إلى نقص في التربية أو إلى استعداد غير مهذب – هذا إذا ما تجاهلنا المباهج الشهوانية الوحشية – تقع في نفس مستوى مباهج الرجل المهذب ذى الحساسية الاجتماعية الحادة؟ والسبب الوحيد في استحالة التقدير على أساس اللذة والألم ليس واضحًا في ذاته أن العلماء في نظرهم إليه يقومون لا شعوريًا بإحلال استحسان المباهج الحاضرة وتحقيق المواقف الموضوعية المقبلة عن طريق الخيال محل حساب المباهج المقبلة.

وحكم الإنسان على مباهجه وأحزانه المقبلة ما هو في الحقيقة إلا إسقاط لما يرضيه وما يزعجه في الوقت الحاضر؛ فالشخص ذو الاستعداد المنصف في الوقت الحاضر تؤلمه فكرة القيام بعمل يضر بالآخرين، وعلى هذا فهو حذر من ناحية النتائج التي تكون من هذا النوع، معطياً لها أهمية كبرى. وقد يكون حساسًا حساسية شديدة لمثل هذه النتائج، حتى إنه يتراجع عن القيام بالمطلوب من الأعمال العنيفة؛ إذ يخاف القيام بأعمال تكون في صالح الآخرين حقيقة، لأنه يحجم عن التفكير في الألم الذي يمكن أن يصيبهم نتيجة ما يسن من

قوانين. والشخص ذو الطابع الإداري، الذي يغرق نفسه في تنفيذ خطة ما، سيستجيب وهو في عاطفته الحاضرة لكل شيء يتعلق بنجاح الخطة الخارجي. أما ما يصيب الآخرين من الناتج عن تنفيذ هذه الخطة فلن يفكر فيه، وإذا ما فكر فيه فإن عقله قادر على أن ينزلق فوقه بسهولة. وهذا النوع من النتائج سيبدو له قليل الأهمية بمقارنته بالتغيرات التجارية أو السياسية التي تتراكم في مخططاته. وما يستطيع الشخص أن يتنبأ به وما لا يستطيع، وما يقدره تقديرًا عالياً أو منخفضاً. وما يراه مهمًا أو تافهًا. وما يتعمق فيه وما يستهين به، وما يتذكره بسهولة وما ينساه طبيعيًا – كل هذه الأشياء تعتمد على نوع شخصيته، فتقديره للنتائج المقبلة لما هو مقبول وما هو مكرر له تبعاً لذلك قيمة كبرى كدليل على ما هو، عليه الآن، لا على ما يمكن التنبؤ به من النتائج المقبلة.

ويحتاج الإنسان إلى قراءة ما بين السطور حتى يعرف الاختلاف الكبير الذي يميز النفعية الحديثة عن الأبيقورية، على الرغم من أوجه الشبه الكثيرة بين ما يعترفون به من سيكولوجيات. فالأبيقورية لا تعمل على إغراق نفسها في محاولات لتأسيس العمل الحاضر على تقديرات متغيرة للمباهج والآلام العامة المستقبلة، وإنما تنادي – خلافًا لذلك – بترك المستقبل يأخذ مجراه، لأن الحياة غير مؤكدة. فمن يعرف متى تنتهي هذه الحياة، أو ما سيأتي به الغد من حظ؟ إذن استمتع بكل ما يتاح لك من لحظات مبهجة وكن غيوراً عليها، وتأن في حبك لها واندفاعك فيها، وأطل من هذه اللحظات ما استطعت. أما النفعية فعلى خلاف ذلك كانت جزءًا من حركة الإصلاح الإنسانية في القرن التاسع عشر. وتوصيتها بإحصاء متقن يستحيل القيام به، كان في الحقيقة جزءًا من حركة ترمي إلى تنمية نوع من الشخصية يتصف بنظرة اجتماعية واسعة، وبمشاركة لخبرات جميع المخلوقات الحساسة، وأن يتحمس للآثار الاجتماعية

لكل ما يقترح من أفعال، وخاصة تلك التي تتعلق بالإدارة والتشريع الجمعي، ولم تكن لتهتم باستخراج العسل من اللحظات العابرة، بل بتربية نحل من نوع جيد، وبياء خلايا لهذا النحل.

المداولة الفكرية والتنبؤ

ومع ذلك فالهدف من التنبؤ بالنتائج ليس هو التنبؤ بالمستقبل. وإنما الهدف هو تأكيد معنى النشاط الحاضر والوصول – ما أمكن – إلى نشاط حاضر له معني موحد؛ فنحن لم نخلق السماء أو الأرض، ولا تقع علينا مسئولية عملهما إلا عندما تغير حركاتنا من تحركاتهما. ولكننا نوجه اهتمامنا إلى مغزى ذلك الجزء الصغير من النشاط الكلي الذي يبدأ من أنفسنا. فأفضل المخططات التي يقوم بها الإنسان والتي تقوم بها بعض جماعات الفئران، ولنفس السبب: العجز عن التحكم في المستقبل. فقوة الإنسان والفأر محددة تحديدًا كبيرًا بمقارنتها بقوة الأحداث. فالإنسان يبني دائمًا أفضل أو أسوأ مما يعرف؛ لأن أفعاله تجتاحها تيارات الأحداث الهائلة.

وعلى هذا نجد أن مشكلة المداولة الفكرية ليست في حساب ما يحدث في المستقبل، بل في تقدير الأفعال الحاضرة المقترحة. فنحن نحكم على الرغبات والعادات الحاضرة باتجاهها نحو تحقين نتائج معينة. ووظيفتنا أن نلاحظ مسلك عملنا حتى ندرك مغزى ومضمون عاداتنا واستعداداتنا. فالنتائج المستقبلة ليست مؤكدة، ولا نعرف بالتأكيد كذلك ما ستفعله النار التي نراها الآن في المستقبل. فقد تزداد اشتعالا دون أن نتوقع ذلك أو قد تخمد. ولكن اتجاهها أمر معروف، وكذلك ما ستفعله في ظروف معينة. وهكذا نعرف اتجاه الخبث، والكرم، والغرور، والصبر. ونعرف ذلك بملاحظة نتائجها وبتذكر ما لاحظناه،

وباستعمال هذا التذكر في تنبؤ خيالي بناء للمستقبل، وباستعمال التفكير في النتائج المستقبلة للتنبؤ بنوع الفعل المقترح في الوقت الحاضر.

والمداولة الفكرية ليست حسابًا لنتائج مستقبلة غير محددة. فالحاضر وليس المستقبل، هو الذي نملكه. ولا يستطيع أي ذكاء أو أي مخزون من المعلومات أن يجعل من المستقبل ملكًا لنا. ولكن بالملاحظة الدائمة المتعلقة باتجاهات الأفعال، وبملاحظة التفاوت بين الأحكام السابقة والنتائج الواقعية ومتابعة هذا الجزء من التفاوت الذي يرجع إلى نقص أو زيادة في الاستعداد تصل إلى معرفة معنى الأفعال الحاضرة وإلى توجيهها في ضوء هذا المعنى. والأخلاق هي أن نكون روح العدل والإنصاف؛ والقدرة على الحكم على مغزى ما نفعل واستعمال هذا الحكم في توجيه ما نفعل، لا عن طريق التنمية المباشرة لشيء يسمى الضمير، أو العقل، أو ملكة المعرفة الخلقية ولكن عن طريق تغذية تلك الدوافع والعادات التي أظهرت الخبرة أنها تجعل منا حساسين كرماء خياليين عادلين عند إدراك اتجاه مناشطنا التي بدأت في الظهور. وكل محاولة للتنبؤ بالمستقبل تتعرض في النهاية لمحاسبة الدوافع والعادة المادية الحاضرة. ولذلك فإن الشيء المهم هو أن نغذي هذه العادات والدوافع التي تؤدي إلى بحث المواقف المختلفة بحثاً عادلاً متسعاً.

والفرصة التي تتاح للمداولة الفكرية، أي محاولة إيجاد مثال للعمل الكامل السافر في التفكير في هدف مستقبل، هي الاضطراب والتردد في المناشط الحاضرة. ومهما كان القرار حكيماً فسيحدث انقسام مماثل في المناشط، وستظهر الحاجة إلى مثل هذا النشاط المتحرر في سبيل استعادة الوحدة؛ وسيتكرر هذا مرات ومرات. وحتى المداولة الفكرية الأكثر شمولاً، والمؤدية إلى أحسن اختيار، ينتج عنها تحديد لاستعداد يطبق باستمرار في الظروف الجديدة

التي لا يمكن التنبؤ بها والتي تكيفها من جديد المداولات الفكرية المقبلة. وتحملنا عاداتنا واستعداداتنا القديمة على الدوام إلى ميادين جديدة، ولذلك يجب علينا أن نتعلم ونتعلم من جديد معنى ميولنا الفعالة. وألا يجعل هذا من الحياة الخلقية عملاً لا فائدة منه كذلك الذي يقوم به «سيسيفوس[٨]»، الذي يحاول دائماً أن يدحرج حجراً إلى أعلى الجبل ليتدحرج الحجر مرةً أخرى إلى أسفل الجبل فيعيد الكرة وهكذا؟ والإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب إذا حكمنا على العمل الخلقي على أساس التقدم الذي حدث في السيطرة على الظروف التي ستظل ساكنة والتي ستبعد عن نفسها ضرورة وجود المداولات الفكرية وإجادة النظر في المستقبل. وتكون الإجابة بالنفي، لأن البحث المستمر والتجريب لكشف معنى النشاط المتغير يحفظان للنشاط حيويته مع غناء في المعنى. والموقف الذي تتضمنه المداولة الفكرية في المستقبل يتميز بالضرورة بأنه عارض، وما سيكونه في المستقبل يظل معتمداً على الظروف التي تنجو من قدرتنا على التنبؤ والتنظيم. ولكن التنبؤ الذي يعتمد على دروس الخبرة الماضية المداولة الفكرية والتقدير يكشف عن اتجاه ومعنى العمل الحاضر. وهذا المعنى الحاضر، مرة أخرى، هو الذي ندخله في حسابنا لا النتائج المستقبلة. والتفكير الخيالي في النتائج المحتملة لعمل مقترح يحفظ هذا العمل من أن يرسب تحت الشعور ليصبح عادة روتينية أو وحشية طائشة. وبذلك تحفظ للفعل معناه الحيوي وتحافظ على عمق معناه وسموه. وليس هناك حد لما تحمله عادة التأمل والتدبر من معنى حتى للفعال البسيطة، كما يصحب بنجاح الإداري الماهر الذي يستخدم الأحداث وعي سطحي بسيط لا يمكن تصديقه.

---

[٨] Sisyphus وكان ملكاً على كورنته في بلاد اليونان. وقد جاء ذكره في الأساطير الإغريقية، فقد كان جشعاً، فحكم عليه بدفع حجر إلى أعلى الجبل، وكلما صعد إلى أمل يتدحرج الحجر إلى أسفل، فيعود ويدفعه إلى أعلى من جديد وهكذا ... (المترجم)

الفصل الخامس

تفرُّد الخير[9]

وجود خير واحد مغالطة

وعندما نتخلص من السيكولوجية التي تسوي بين المداولة الفكرية العادية وبين حساب النتائج، يختفي السبب الذي من أجله قسم السلوك إلى ميدانين متميزين: ميدان المصلحة، وميدان الأخلاق. ويبدو أن هناك مشكلة واحدة يتضمنها كل تفكير في السلوك: القضاء على المتاعب الحاضرة وتحقيق الانسجام بين المتناقضات الحاضرة بأن تحفظ مسلكاً للعمل يجمع في طياته هذه المعاني جميعها. ويكشف لنا الاعتراف بالسيكولوجية الحقيقية عن طبيعة الخير أو الإرضاء. فالخير يتضمن معنى نمارسه وينتمي إلى نشاط ينتهي فيه الصراع والتعويق للدوافع والعادات المتعارضة المختلفة بتحرر موحد منظم لهذه الدوافع والعادات يظهر في العمل. وهذا الخير الإنساني هو إنجاز يتوقف على التفكير، ويختلف عن الملذات التي تعثر عليها الطبيعة الحيوانية عن طريق المصادفة. على أننا بالطبع نبقى حيوانات أيضاً ما دمنا لا نفكر. زد على ذلك أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الخير الباطل، أي الإرضاء الكاذب، وبين الخير «الحقيقي». وهناك اختبار حسي للكشف عن هذا الاختلاف، فالتوحيد الذي ينهي التفكير في العمل قد لا يكون إلا حلاً وسطاً مصطنعاً وليس قراراً حقيقياً، ولكنه تأجيل للمشكلة. وكثير مما نسميه أحكاماً له هذه الطبيعة. وقد تكون هذه الأحكام – كما قدمنا – نصراً مؤقتاً لدافع قوي على أعدائه، وبهذا تكون الوحدة قد

---

[9] The Uniqueness of Good

تحققت بالضغط والكبت لا بالتناسق والتعاون. وهذه الأنواع من التوحيد الظاهري لا التوحيد الحقيقي تكشف عنها الأحداث والوقائع التالية. ومن بين العقوبات الناتجة عن الاختبار الشرير، وربما كانت العقوبة الرئيسية، أن يصبح المخطئ عاجزاً عن اكتشاف هذا الإلهام الموضوعي عن نفسه.

والخير من ناحية النوع لا يكرر نفسه مرتين أبداً، بل هو لا يكرر نفسه أبداً؛ فهو الجديد في كل صباح، وهو الطازج في كل مساء. وهو الفريد في كل تعبير، لأنه يوضع نتيجة التعقيد المتميز للعادات والدوافع المتصارعة والتي لا يمكن أن تكرر نفسها على الإطلاق. ولا يكرر الخير نفسه تماماً إلا مع عادة جامدة إلى درجة السكون. ومع مثل هذه الأنظمة الآلية الجامدة لا نجد مع ذلك أن الخير يكرر نفسه تماماً لأنه لا يجدي. فلا يوجد وعي على الإطلاق خيراً أم شراً؛ لأن العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أي معنى على الإطلاق. وحيث إننا نعيش في عالم متحرك فإن هذه العادات تغمرنا في النهاية في ظروف لم نكيف أنفسنا لها، فتكون المأساة في النهاية.

تطبيق هذا المبدأ بالنسبة للنظرية النفعية

وإلى المذهب النفعي بجميع نقائصه يرجع التأكيد – تأكيداً واضحاً لا ينسى – على حقيقة أن الخير الأخلاقي، مثله في ذلك مثل كل خير، يتكون من إرضاء لقوى الطبيعة الإنسانية في الصالح العام والسعادة. ويبقى بنثام Bentham – رغم كل فجاجة وانحراف – الشهرة الدائمة في أنه ضمن الوعي العام أن «الضمير» أو الذكاء المستغل في الأمور الأخلاقية ليس في الغالب ذكاء ولكنه نزوة مقنعة؛ واستبداد فكري ومنفعة طبقة معينة. ولا يكون هذا الضمير حقيقياً إلا إذا أسهم في تخفيف البؤس وفي توفير السعادة، ويؤدي

فحص النفعية إلى إظهار الخطر الذي ينتج عن التفكير في الخير الذي يطابق الذكاء على أنه يتكون من اللذة والألم المقبلين، وعلى أن التأمل الأخلاقي هو حساب لذلك حساباً جبرياً.

ويؤكد هذا الفحص التناقض بين مثل هذه المفاهيم عن الخير وعن الذكاء، وبين حقائق الطبيعة البشرية التي يوجد الخير والسعادة طبقاً لها في المعنى الحاضر للنشاط، ويتوقف هذا التناسق والنظام والحرية التي تدخل في النشاط عن طريق التفكير عندما يكتشف الأهداف التي تحرر وتوحد العناصر المتعارضة الأخرى.

على أن النفعية – مع بصرها العادل بالمكان الرئيسي للخير، ومع ولائها الحماسي لحبل الأخلاق وأكثر ذكاء وأكثر عدالة وإنسانية – قد اتخذت طريقاً مغرضاً (وبذلك أثارت رد فعل شديداً للأخلاق السماوية العلوية والجامدة) وتنقلنا مناقشة السبب في هذا السبب بعيداً إلى ميدان الظروف الاجتماعية وتاريخ الفكر السابق. ويمكننا أن نتناول عاملاً واحداً وهو سيطرة الاعتبارات الاقتصادية على الاهتمام العقلي. فلقد كان على الثورة الصناعية على أي حال أن تمد التفكير باتجاه جديد، إذ أكدت التحرر من العلاقات غير الدنيوية، وذلك بتركيز الانتباه على إمكانية التحسن في هذا العالم بالسيطرة على القوى الطبيعية واستغلالها. وقد فتحت هذه الثورة آفاقاً وإمكانيات هائلة في الصناعة والتجارة، وهيأت ظروفاً اجتماعيةً جديدةً للاختراع، والمهارة، والعمل، والطاقة البناءة، وعادة عقلية مجهولة تتناول الآلية لا الظواهر. ولكن الحركات الجديدة لا تبدأ في ميدان جديد وواضح؛ فمضمون المؤسسات القديمة وما يتمشى معها من عادات التفكير تستمر في وجودها. ولقد انحرفت هذه الحركة الجديدة نظرياً لأن الظروف المقررة السابقة قد انحرفت بها عند الممارسة. وهكذا أصبحت

الثورة الصناعية الحديثة في مجملها هي الإقطاع القديم يعيش في مصرف بدلاً من أن يعيش في قلعة، ويهز صك نقود لحسابه بدلاً من أن يهز السيف.

الربح والشخصية

واستمر بذلك مبدأ لاهوتي قديم عن الفساد التام في شكل فكرة مؤداها أن الطبيعة الإنسانية لديها كسل فكري يجعل منها نافرة من العمل النافع ما لم يرشدها توقع اللذات، أو يدفعها الخوف من الآلام. ولما كان هذا هو «الباعث» إلى العمل كانت النتيجة أن أصبح مركز العقل ووظيفته هما إنارة الطريق للبحث عن الخير أو الربح، وذلك بتقرير إحصاء دقيق للأرباح والخسائر. وبهذا كانت السعادة هي الربح الخالص من اللذات على أساس مشابهة ذلك للعمل من أجل الربح المادي الذي يعتمد على علم المحاسبة الذي يتناول كميات الدخل والمنصرف في شكل وحدات مالية محددة، لأن العمل كان يوجه في الحقيقة على أساس الحصول على الربح وتجنب الخسارة. وكانت الخسائر والأرباح تحسب على أساس وحدات من المال يفترض ثباتها وتساويها ويمكن مقارنتها في حالتي الربح والخسارة على حين نظر العمل إلى النتائج المتوقعة في المستقبل على أنها أشكال يمكن قياسها بدقة: على أنها «دولارات وسنتات».

فالدولار هو الدولار في الماضي والحاضر والمستقبل، وجميع المعاملات التجارية، وكل منصرف واستهلاك للوقت والطاقة والبضائع يمكن نظرياً أن يوضع في عبارات محددة على أساس الدولار. فإذا ما عممنا وجهة النظر هذه وقلنا إن الربح هو هدف كل عمل، وإن الربح يأخذ شكل اللذة وإن هناك

وحدات محددة متناسقة من اللذة تعادلها تماماً وحدات من الألم (الخسارة) وبذلك تصبح السيكولوجية السائدة في مدرسة بنثام Bentham مواتية.

وإذا ما سلمنا الآن أن فكرة الحساب المالي تتيح تقديرات أكثر دقة لنتائج كثير من الأعمال مما لو استعملنا وسيلة أخرى، وعلى ذلك فاستعمال النقود والحساب قد يكون انتصاراً لتطبيق الذكاء في الحياة العادية. على أنه يبقى بعد ذلك اختلاف في النوع بين حساب العمل للأرباح والخسائر وبين المداولة الفكرية في شكل الأهداف. وبعض هذه الاختلافات فطرية لا تقهر. وبعضها الآخر يرجع إلى طبيعة العمل الحاضر الذي يدار للربح المالي، ويختفي إذا ما سار العمل لخدمة الحاجات أولاً.

على أنه من الأهمية بمكان أن نعرف كيف يحدث حساب الأرباح والخسائر في العمل وكيف تحدث المداولة الفكرية. ولن يكون هذا بأن نجعل المداولة الفكرية مساوية لحساب الأرباح والخسائر، ولكن بالسير في الاتجاه المضاد يجعل الحساب والمراجعة عاملاً مساعداً للكشف عن معنى النشاط الحاضر. ويصبح حساب الأرباح والخسائر وسيلة لتقرير النتائج المستقبلة تقريراً أكثر تحديداً ودقةً وموضوعيةً، وبذلك تصبح الأفعال أكثر إنسانية. وتصبح وظيفتها وظيفة الإحصاء في جميع العلوم الإنسانية.

ونتناول الآن الاختلاف الفطري بين المداولة الفكرية المتعلقة بالأرباح والخسائر في العمل والمداولة الفكرية بالنسبة للسلوك العادي. ولقد ميزنا الاستعمال الواسع عن الاستعمال الضيق للعقل. فالاستعمال الضيق ينظر إلى هدف قريب محدد وتكون المداولة الفكرية مركزة على وسيلة الوصول إليه وتحقيقه. أما الاستعمال الواسع فينظر إلى المدى القريب في المداولة الفكرية

على أنه مبدئي ويسمح، ولكنه لا يشجع ظهور النتائج التي تغير منه وتخلق هدفاً جديداً ومخططاً جديداً، وعلى هذا فمن الواضح أن حساب الأرباح والخسائر في العمل من النوع الذي يكون فيه الهدف مسلماً به، وبذلك لا يدخل في عملية المداولة الفكرية. وهي تشبه حالة الإنسان الذي وصل بالفعل إلى قرار نهائي، كالقيام بنزهة قصيرة ولا يناقش إلا نوع النزهة التي سيقوم بها. فهدفه القريب موجود فعلاً ولا يقبل المناقشة.

ولكن المشكلة خاصة بالمميزات النسبية لهذه النزهة أو تلك. فالمداولة الفكرية ليست متحررة ولكنها تحدث في حدود القرار الذي اتخذناه في مداولة سابقة، أو الذي حدده «الروتين» والذي لا تفكير فيه. ولنفترض أن المشكلة التي تواجه الإنسان ليست في أي طريق يسلك، ولكن في أن يمشي أو يستريح مع صديق قد أصبح صعب الإرضاء وعديم التسلية نتيجة الارتباط المستمر به. وتتطلب النظرية النفعية أن يكون البديلان في الحالة الأخيرة من نفس النوع، ومتشابهين في الصفات، وأن يكون اختلافهما الوحيد من الناحية الكمية بزيادة أو نقص في اللذة. وافتراض أن كل الرغبات والاستعدادات وكل العادات والدوافع من نوع واحد يساوي تأكيدنا بأنه لا يمكن أن يكون بينهما أي صراع حقيقي له مغزى.

وبذلك لا تظهر الحاجة إلى اكتشاف هدف ونشاط وإيجاد وحدة بينهما، وهذا يؤكد ضمنياً أنه لا يوجد هناك شك جوهري في معنى أي دافع أو عادة أو تعطيل لها. فمعناها كامل وثابت ومحدد: هو اللذة. «والمشكلة» الوحيدة أو الشك خاص بكمية اللذة (أو الألم) الذي تتضمنه.

وهذا الافتراض يخالف الحقيقة؛ فشدة المواقف التي تثير التفكير هي في الواقع أننا لا نعرف معنى الميول التي تجاهد للوصول إلى عمل، بل علينا أن نبحث ونجرب؛ فالمداولة الفكرية عملية كشف، والصراع حاد، فأحد الدوافع ينقلنا إلى موقف معين بطريقة معينة، وينقلنا دافع آخر بطريقة أخرى إلى نتيجة موضوعية مختلفة تماماً. والمداولة الفكرية ليست محاولة للتخلص من هذا التعارض في النوع بأن تجعل منه تعارضاً في الكم. وإنما هي محاولة للكشف عن الصراع في أوسع مدى وتأثير له. فما نرغب في الوصول إليه هو ما تحمله كل عادة وكل دافع من اختلاف للكشف عن التعارض من ناحية النوع بمعرفة المسالك المختلفة التي تقودنا إليها، والاستعدادات المختلفة التي تشكلها وتغذيها، والمواقف المختلفة التي تغرقنا فيها.

وباختصار فإن الشيء الذي يتعرض للخطر في الواقع في أي مداولة فكرية جادة، لا يتعلق باختلاف في الكمية، ولكنه يتعلق بنوع الشخص الذي سيكونه الفرد، ونوع الذات التي تأخذ طريقها إلى التكوين، ونوع العالم المتكون. ويتضح هذا تماماً في تلك القرارات المهمة حيث يتجه مجرى الحياة في مسالك واسعة مختلفة وحيث يصبح نمط الحياة مختلفاً ومصطبغاً بألوان مختلفة طبقاً لما تختاره من بديلات. فالمداولة في أن يكون الفرد تاجراً أو مدرساً، طبيباً أو سياسياً ليست اختيار الكميات. إذ من الواضح أنها اختيار لأنواع من الحياة تتعارض فيما بينها وتدخل فيها تضمينات ورفوض معينة، ومع الاختلاف في نوع الحياة اختلاف في تكوين الذات، وفي تكوين عادات التفكير والشعور وفي عادات العمل الخارجي، واختلافات عميقة في جميع العلاقات الموضوعية المستقبلة. وتختلف قراراتنا البسيطة في وقتها ومداها ولا تختلف في المبدأ، وعالمنا لا يعتمد اعتماداً واضحاً على أي منها، على أننا إذا ما وضعناها جميعاً جنباً إلى

جنب أعطت للعالم معناه الذي يظهر لكل فرد منا، وتصبح القرارات المهمة مجرد كشف عن القوة المتجمعة لأنواع الاختيار التافهة.

يوجد إذن تمييز أساسي بين المداولة الفكرية حيث تكون المشكلة الوحيدة ما إذا كنا نستغل المال في هذه السندات أو تلك الأسهم وبين المداولة الفكرية حيث يكون القرار الأول عن نوع النشاط الذي تقوم به. والتقدير الحسابي المحدد على أساس الكمية ممكن في الحالة الأولى حيث لا نجبر على اتخاذ قرار عن نوع أو اتجاه العمل. ولقد أصبح من المقرر – عن طريق استمرار العادة أو المداولة السابقة – أن الإنسان يستهدف الاستغلال. وأهم شيء في القرارات الخالصة أن مسلك العمل ونوع الذات لا يدخلان في الحساب؛ إذ أنهما ليسا موضع بحث. وعندما تقتصر جميع حالات الحكم على العمل على حالة تافهة نسبياً وهي حساب الكميات، تفقد المداولة الفكرية كل مغزى لها.

وعندما نقول إن تقديرات العمل عن الربح المالي ليست لها علاقة على الإطلاق بالاستعمال المباشر في الخبرة فإننا نقول نفس الشيء بطريقة أخرى. فليست هذه التقديرات في حد ذاتها هي المداولات الفكرية عن الخير أو الإرضاء على الإطلاق؛ فالرجل الذي يقرر وضع نشاط العمل قبل أي مطلب آخر مهما كان – قبل الأسرة أو الوطن أو الفن أو العلم – إنما يقوم باختيار عن الإرضاء أو الخير. وهو يقوم بذلك كإنسان، لا كرجل أعمال. ومن ناحية أخرى، فإن ما يجب عمله بالربح الناتج عن العمل (إلا عندما نستغله في أعمال مماثلة) لا يدخل على الإطلاق في المداولة الفكرية عن العمل. واستغلاله، حيث يوجد الخير أو الرضا، يترك دون تحديد معتمداً على ما يتلو من مداولة أو يترك مادة للعادة «الروتينية»؛ فنحن لا نأكل النقود، أو نلبسها، أو نتزوجها، أو نصغي إلى الألحان الموسيقية التي تنبع منها. فإذا تصادف أن فضل الفرد مبلغاً

أقل من النقود على مبلغ أكبر، فلا يحدث هذا لأسباب اقتصادية. بمعنى أن الربح المالي في حد ذاته يكون دائما ذرائعياً تماماً، ومن طبيعة هذه الذريعة أن تكون فعالة بالنسبة إلى حجمها. وعندما نختار على أساسها، فإننا لا نقوم باختيار له مغزى، اختيار للأهداف.

الوسائل والغايات

على أننا نلاحظ شيئاً غريباً، وبمعنى أدق شيئاً مستحيلاً في مجرد الوسائل، أي في الأدوات التي تنفصل كلية عن الأهداف. فقد ننظر إلى النشاط الاقتصادى مجرداً، ولكنه لا يوجد بذاته. والعمل يسلم باستغلال نتائجه في غير ميدان العمل. وتوجد مثيرات النشاط الاقتصادي (بمعنى أن العمل هو النشاط الخاضع للتقدير المالي) في المناشط غير المالية غير الاقتصادية، فإذا نظرنا إلى العمل الاقتصادي في حد ذاته فإنه لا يلقي أي ضوء على طبيعة الرضا وعلاقة الذكاء به، لأنه إما أن يسلم بموضوع الرضا في مجموعه أو أن يغفله. فإذا نظرنا إلى مجموع النقود على أنه خير، ظهر لنا شيء مناسب للموضوع. وإذا نظرنا إليه كذلك كانت المسألة مسألة نشاط حاضر ومعناه، لا مسألة ربح مستقبل. وأصبح العمل بذلك نشاطاً نقوم به لذاته؛ ليكون نوعاً من الحياة، ومهنة دائمة تنمو فيها الجرأة، والمخاطرة، والقوة، والتنافس، والتغلب على المنافسين، والإنجاز الواضح الذي يؤدي إلى الاحترام وممارسة الخيال والمعرفة العلمية والمهارة في التنبؤ، وفي إجراء الترابط وإدارة الرجال والأشياء وهكذا. وفي هذه الحالة يوضح ما أوردناه سلفاً من أن الخير أو السعادة تتضمن في ذاتها في الوقت الحاضر والنتائج المستقبلة المدركة الناتجة عن العمل الذكي. والمشكلة تتعلق بنوع مثل هذا الخير.

وبالاختصار فمحاولة إدخال جميع المناشط الأخرى في نموذج النشاط الاقتصادي (بمعنى أنه بحث عن الربح على أساس حسابي) يعكس واقع الحقائق. «فالرجل الاقتصادي» هو مخلوق متفرغ للبحث عن الربح بحثاً حسابياً مستنيراً، على أن هذا المفهوم غير مقبول من الناحية الأخلاقية، لأن هذا المفهوم يبطل عملياً الحقائق العملية؛ فحب الربح المالي حقيقة قوية لا يعتريها الشك، ولكن هذه الحقيقة وأهميتها أمور لها طبيعة اجتماعية لا طبيعة سيكولوجية. فهي ليست حقيقة أولية يمكن استخدامها كسبب لظواهر أخرى، إذ تعتمد على دوافع وعادات أخرى، وتعبر عن استعمالاتها وتنظمها. ولا يمكن استعمالها لتحديد طبيعة الرغبة والجهد والرضا، لأنها تتضمن نوعاً اجتماعياً مختاراً من الرضا والرغبة، وتمدنا بحالة خاصة من الرغبة والجهد والسعادة، مثلها في ذلك مثل سباق الخيل أو جمع طوابع البريد أو البحث عن مركز سياسي أو مراقبة السماء مراقبة فلكية. وهي تتعرض مثلها جميعاً للاختبار والنقد والتقويم على ضوء المكان الذي تحتله في نظام المناشط المتطورة.

والسبب في أن اختيار المناشط الاقتصادية وإخضاعها لمعالجة علمية منفصلة يبدو أمراً سهلاً ومفيداً أيضاً لأغراض خاصة يرجع إلى أن الذين يشتركون فيها هم أكثر من رجال أعمال، إذ يمكن التنبؤ بعاداتهم العادية كثير من الاطمئنان، وهم كأفراد إنسانيين لهم رغباتهم ومهنتهم التي تتأثر بالتقاليد الاجتماعية والتوقع والإعجاب. واستخدام الأرباح – أي الخطة السائدة التي تدخل فيها المناشط كعوامل – نتغاضى عنها لأنها موجودة ولا يمكن تجنبها. فإعالة الأسرة والكنيسة، وحب الإنسانية، والتأثير السياسي وقيادة السيارات، والسيطرة على الرفاهية وحرية الانتقال، واحترام الآخرين، هذه كلها بصفة عامة بعض المناشط الواضحة التي يتسق معها النشاط الاقتصادي، ومحتوى هذه المناشط يدخل في تكوين النشاط الاقتصادى ومعناه.

والبحث عن الربح عن طريق التقدير والحساب لا يكون على ما نرجوه إذا ما فصلنا العمل الاقتصادي عن بقية نواحي الحياة؛ إذ في الحقيقة هو ما هو عليه نتيجة بيئة اجتماعية معقدة تتضمن ظروفاً علمية قانونية سياسية ومدنية.

ويبدو أن كل الحركات العقلية ننتظرها نتيجة مفجعة، وتوجد هذه النهاية بالنسبة للنظرية النفعية فيما وجه إليها من نقد متكرر في أنها غالت في دور التفكير العقلي في السلوك الإنساني وأنها فرضت أن كل فرد يحركه تدبر واعٍ وأن كل ما هو ضروري في الحقيقة هو أن ننير عملية التدبر إنارة كافية. ثم تعارض في أن السيكولوجية الأفضل هي التي تكشف عن أن الناس لا يحركهم التفكير ولكن تحركهم الغريزة والعادة. وعلى هذا يستخدم النقد الصحيح جزئياً في إخفاء العامل الوحيد في النظرية النفعية الذي يجب أن نتعلم منه شيئاً ثم يستخدم في تغذية مبدأ غامض للثقة في الدافع والغريزة أو الحدس. ولا يستطيع النفعيون أو غيرهم المغالاة في الوظيفة الصحيحة للتأمل والذكاء في السلوك. وليس الخطأ هنا ولكن في مفهوم باطل لما يكون التأمل والمداولة الفكرية. وحقيقة أن الناس لا يدفعهم اعتبار المصلحة الذاتية، وأنهم ليسوا قضاة بارزين حتى يحكموا على مصالحهم ولا يقوموا بتنفيذ هذه الأحكام، لا يمكن أن تتحول هذه الحقيقة إلى اعتقاد بأن تدبر النتائج عامل يمكن إغفاله في السلوك. وما دمنا نغفله فإن هذا يعد برهاناً على الشخصية البدائية للحضارة. ويمكننا في الحقيقة أن نبدأ ونحن مطمئنون من فرضية أن الدافع والعادة – وليس التفكير – هما المحددات الأساسية للسلوك، ولكن النتيجة التي يمكن الوصول إليها من هذه الحقائق هي أن الحاجة أعظم إلى تنمية التفكير، وخطأ النظرية النفعية ليس هنا، ولكنه في مفهومها الخاطئ لماهية التفكير والمداولة الفكرية وعملهما.

الفصل السادس

طبيعة الأهداف

نظرية الغايات النهائية

ومشكلتنا الآن تتعلق بطبيعة الغايات، أي الغايات القريبة أو الأهداف. ولقد سبق إيراد العناصر الأساسية في المشكلة؛ فلقد أوضحنا أن الغايات والمآرب في السلوك هي تلك النتائج التي نتنبأ بها والتي تؤثر في المداولة الفكرية الحاضرة وتسلم السلوك إلى الراحة في النهاية بأن تمده بمثير مناسب للعمل السافر. ونتيجة لذلك فالغايات تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها فيه. وهي ليست –كما تقول النظريات السائدة في كثير من الأحيان – أشياء تقع وراء النشاط الذي يتجه بدوره إليها. وهي ليست غايات بمعنى نهايات للعمل على الإطلاق، إذ هي نهايات للمداولة الفكرية، أي نقط تحول في النشاط. وكثير من النظريات الأخلاقية المتعارضة تتفق في وضع الغايات وراء العمل على الرغم من اختلافها في تفسيرها لماهية الغايات. فالنفعي يقيم اللذة على أنها شيء خارجي – خلفي، على أنها شيء ضروري لإثارة العمل الذي فيه تنتهي. وكثير من النقاد اللاذعين للنفعية يتفقون على أن هناك غاية ينتهي فيها العمل: هدفاً نهائياً. وينكرون أن اللذة هدف خارجي، ويحلون محلها الكمال أو التحقيق الذاتي والاتجاه الشائع «للمثل العليا» يفسده هذا المفهوم عن غاية ثابتة محددة وراء النشاط يجب أن تستهدفها. وطبقاً لهذا الرأي تأتي الغايات ذاتها قبل الأهداف، ويكون لدينا هدف أخلاقي عندما يتفق غرضنا مع غاية في ذاتها. إذ يجب علينا أن نستهدف الأخير سواء أكنا نقوم بها في الواقع أم لا نقوم.

وعندما اعتقد الناس أن جميع التغيرات العادية في الطبيعة لها غايات ثابتة محددة، كان مفهوم غايات مماثلا بالنسبة للإنسان حالة خاصة من معتقد عام. فإذا كانت التغيرات التي تحدث للشجرة من بذرة البلوط إلى شجرة البلوط تنظمها غاية فطرية أو إمكانية في جميع الأشكال الأقل كمالاً، وإذا كان التغير مجهوداً لتحقيق شكل كامل أو تام، كان قبول رأي مماثل للسلوك الإنساني يتفق مع بقية ما قال به العلم. ولقد دس أرسطو مثل هذا الرأي على اتساقه وانتظامه على الثقافة الغربية واستمر ذلك ألفين من السنين. وعندما أبعد هذا الاتجاه من ميدان العلوم الطبيعية عن طريق الثورة العقلية في القرن السابع عشر، كان منطقياً أن يختفي أيضاً من نظرية العمل الإنساني. ولكن الإنسان ليس منطقياً، وتاريخه العقلي ما هو إلا سجل للمحافظة العقلية وأوساط الحلول. فهو يتمسك بكل ما يستطيع من معتقداته القديمة حتى عندما يضطر إلى التخلي عن أساسها المنطقي؛ ولذلك فإنه المبدأ الذي يقول بأن الغايات ثابتة في ذاتها توجه إليها – أو يجب أن توجه إليها – الأعمال الإنسانية، وتستطيع هي أن تنظم هذه الأعمال – إذا كانت هذه الأعمال منظمة على الإطلاق– هذا المبدأ استمر في ميدان الأخلاق وكان حجر الزاوية في النظرية الأخلاقية التقليدية. وكانت النتيجة المباشرة أن انفصل العلم الأخلاقي عن العلم الطبيعي، وأن انقسم عالم الإنسان انقساماً لم ينقسمه من قبل أية ثقافة. ولقد استطاعت إحدى وجهات النظر، وإحدى الطرق أن تنعش البحث في الأحداث الطبيعية، وأن تنتج مجموعة من الأفكار تتعارض تماماً مع ما ساد من الأمور الإنسانية. وبدأ كمال التغير العلمي في القرن السابع عشر يعتمد على مراجعة الاتجاه السائد بأن غايات العمل هي حدود ثابتة ونهايات.

وفي الحقيقة، الغايات هي غايات قريبة أو أهداف. فهي تنبع من النتائج الطبيعية أو النتائج التي تكشف عنها في البداية، وتعترض طريقنا ما دام هناك غرض نتعلق به. فالإنسان يحب بعض النتائج ويكره بعضها الآخر. وبذلك (أو حتى يتغير الجذب أو الدفع) الحصول على مثل هذه النتائج أو تجنبها هو أهداف أو غايات. وتكون هذه النتائج معنى وقيمة النشاط كما يظهر في المداولة الفكرية. ويكون مجرى الخيال في نفس الوقت نشيطاً، فترتفع قيمة النتائج القديمة وترتبط وتتغير في الخيال. ويقوم الاختراع بعمله. وتصبح النتائج الواقعية أي النتائج التي حدثت في الماضي نتائج ممكنة في المستقبل بالنسبة إلى الأعمال التي لم تنجز بعد. ويعقد عمل الفكر التخيلي علاقة الغايات بالنشاط، ولكنه لا يغير الحقيقة المادية. الغايات هي نتائج نتنبأ بها تنبع في مجرى النشاط وتستخدم لإمداد النشاط بغناء في المعنى وتوجيه لسيره. وهي ليست بأي حال غايات للعمل. بل هي غايات للمداولة الفكرية تعمل كمحاور موجهة في العمل.

فالناس يصطادون ويقذفون الأشياء، وهم يقومون بذلك في البداية كاستجابة «فطرية» أو طبيعية لموقف من المواقف. وعندما نلاحظ النتيجة نجد أنها تضفي على النشاط معنى جديداً. وعلى هذا فالناس عندما يصطادون أو يقذفون الأشياء إنما يفكرون فيها على أساس نتائجها؛ إذ يستخدمون الذكاء في العمل، أو تكون لهم غاية. وعندما يحبون النشاط في معناه المكتسب، فإنهما «يتخذون هدفاً» وعندما يقذفون بدلاً من أن يقذفوا عشوائياً، بل هم كذلك يبحثون عن هدف يصوبون إليه أو يختلقون هذا الهدف. وهذا هو أصل وطبيعة «أهداف العمل». إذ هي وسائل تحديد وتعميق معنى النشاط. واتخاذ هدف أو

غاية من مميزات النشاط الحاضر. وهي الوسيلة التي يتكيف بها النشاط وبدونها يكون نشاطاً أعمى غير منظم أو هي الوسيلة التي تكسب النشاط معنى بدونه يصبح آلياً. وبمعنى أكثر تحديداً: الغاية القريبة هي وسيلة في العمل الحاضر، والعمل الحاضر ليس وسيلة لغاية بعيدة. ولا يصطاد الناس لأن هناك أهدافاً، ولكنهم يقيمون أهدافاً حتى يصبح الصيد والقذف أكثر فاعلية وأغزر معنى.

والبحّار لا يبحر تجاه النجوم؛ ولكن ملاحظة النجوم تساعده على توجيه نشاطه الحاضر في البحر. والميناء أو المدينة الساحلية في مأربه، بمعنى أنه يرغب في الوصول إليها لا في ملكيتها. ويمثل الميناء في تفكيره نقطة مهمة يحتاج نشاطه عندها إلى إعادة توجهه، وأن يقف النشاط عندما يصل إلى الميناء، ولكن هذا الوصول هو الاتجاه الحاضر للنشاط؛ فالميناء في الحقيقة بداية نوع آخر للنشاط كما أنه نهاية للنشاط الحاضر. والسبب الوحيد في إغفالنا هذه الحقيقة هو أنها مسلم بها من الناحية العملية. ونحن نعرف دون تفكير أن «غاياتنا» هي بدايات على أي حال، ولكن نظريات الغايات والمثل العليا قد حولت الإغفال النظري الذي يساوي الاعتراف العملي إلى رفض عقلي وبذلك سببت اضطراباً وانحرافاً في طبيعة الغايات.

الغايات كوسائل مبررة

وليس ضرورياً أن يكون هدف العمل أهم نتائجه جميعاً؛ فالنتائج العظيمة الأهمية من الناحية الموضوعية قد لا تفكر فيها على الإطلاق، فالإنسان عادة لا يفكر فيما يتعلق بممارسة مهنته التي تقيم حياته وحياة أسرته؛ فالغاية التي نفكر فيها فريدة في أهميتها، ومن الضروري أن نقرر ميدان أهميتها. فهي تقدم لنا الدليل الحاسم على العمل المطلوب إنجازه في الظروف الحاضرة وهي ذلك

الهدف المعين المعروف من قبل والذي يثير عملاً يقضي على المتاعب الحاضرة، ويصحح العراقيل السائدة. والتفكير في هذا الذي يخفف عنا إزعاجاً مؤقتاً، حتى ولو كان نتيجة طنين البعوضة، قد يشغل العقل عن نتائج أعظم أهمية من الناحية الموضوعية. وقد أسف الأخلاقيون لمثل هذه الحقائق لأنها دليل على الرعونة، ولكن العلاج – إذا ما أردنا علاجاً – لا يكون في الإصرار على أهمية الغايات بصفة عامة. ولكنه يكون في تغيير الاستعدادات التي تجعل الأشياء مزعجة شاقة أو مقبولة محتملة أو سارة مرضية.

وعندما ننظر إلى الغايات من الناحية اللفظية على أنها غايات للعمل لا على أنها مثيرات موجهة للاختبار الحاضر فإنها تتجمد وتنعزل. وليس هناك فرق بين أن تكون «الغاية» خيراً «طبيعياً»، كالصحة أو أن تكون خيراً «أخلاقياً» كالأمانة. فإذا ما كانت الغاية كاملة شاملة، تتطلب العمل وتبرره كوسيلة لذاتها، فإنها تؤدي إلى النظرة الضيقة، تؤدي عند التطرف إلى التعصب، والجور والعجرفة، والنفاق، وما هو معروف من نجاح «يوشع»، في الوصول إلى أن تقف الشمس حركتها تحقيقاً لرغبته يتضمن معجزة. ولكن علماء الأخلاق يفرضون دائماً أن مجرى الأحداث المستمر يمكن أن يقف عند هدف معين، وأن الناس يستطيعون الاندماج برغباتهم في تيار الأحداث الذي لا ينقطع، والتمسك بهدف على أنه غايتهم دون اعتبار لأي شيء آخر. ولا ندخل في اعتبارنا استعمال الذكاء للكشف عن الهدف الذي سيقوم بعمله خير قيام كثير للتحرر والتوجيه في الموقف الحاضر، ويذكر الإنسان نفسه بأن غايته هي العدل أو الكرم أو الإنجاز المهني، أو توفير مبلغ لما يحتاج إليه الإصلاح العام، ويخمد كل ما عدا ذلك من تساؤل وتأنيب.

ومن المعتاد أن نفترض أن مثل هذه الطرق تغفل مشكلة أخلاقية الوسائل التي تستخدم لتحقيق الهدف المرغوب فيه. ويثور الفهم العادي ضد القاعدة التي تقول بأن الغاية تبرر الوسيلة، وهي قاعدة أضيفت على الجزويت أو آخرين غيرهم، وليس هناك خطأ في القول بأننا نتغاضى في مثل هذه الحالات عن موضوع الوسائل. ولكن التحليل يذهب إلى أبعد من ذلك إذا ما وضح أن التغاضي عن الرسائل ما هو إلا تدبير لمواجهة الفشل في ملاحظة هذه الغايات أو النتائج التي إذا ما لوحظت واتضح أنها شريرة تقف العمل ولا يبرر الوسائل أو يدينها إلا الأهداف والنتائج.

ولكننا يجب ألا نتحيز عند تضمن النتائج، فلو سلمنا بأن الكذب سينجي الإنسان –مهما كان لهذا القول من معنى – فمن الصحيح أن الكذب له نتائج أخرى، أي النتائج العادية التي تتبع العبث بالاعتقاد الخير، مما يؤدي إلى إدانة الكذب. ومن الحمق القصدي أن نرتبط بغاية أو نتيجة واحدة نحبها، ونسمح لهذا الرأي أن يعرقل إدراكنا لجميع النتائج غير المرغوبة.

ويشبه هذا افتراض أنه عندما نضع إصبعاً أمام العين فإنها تحجب جبلًا بعيداً في حين أن الإصبع أصغر بكثير من الجبل في الحقيقة. فليس الهدف – المفرد – هو الذي يبرر الوسائل، فليس هناك شيء اسمه الغاية الوحيدة المهمة. وافتراض وجود مثل هذه الغاية يشبه القيام مرة أخرى في سبيل رغباتنا الخاصة بمعجزة يوشع في تعويق مجرى الطبيعة. فليس من المستطاع أن نميز افتراض الذكاء وباطله وانحراف المقصود الذي نجده في رفض ملاحظة النتائج الجمعية التي تنبع من أي عمل، وهو رفض تلجأ إليه حتى نبرر عملًا بالتقاط نتيجة واحدة تساعدنا على القيام بما نرغب في عمله وما نشعر بالحاجة إلى تبريره.

ومع ذلك يحدث هذا الفرض على الدوام؛ فهو يحدث ضمنياً في الرأي السائد بأن الأغراض أو الأهداف القريبة هي أهداف في ذاتها بدلًا من أن تكون وسائل لتوحيد وتحرير العادات والدوافع الحاضرة المتصارعة المضطربة، وهناك رغبة تنسب مبدأ أن الغاية تبرر الوسيلة إلى بعض مدارس المكروهة. فالسياسيون خاصة إذا كانت لهم علاقة بالأمور الخارجية للوطن ويسمون رجال الدولة يتبعون جميعاً على وجه التقريب مبدأ أن مصلحة وطنهم تبرر أي إجراء دون اعتبار لما يتضمنه من فساد أخلاقي، ورجال الصناعة والإداريون المشهورون في جميع الفروع، غالباً ما يتبعون هذا المبدأ. ولكنهم ليسوا المذنبين الأصليين على أي حال، فكل إنسان يتبع هذا المبدأ ما دام يسمح لنفسه أن يندمج في بعض نواحي عمله لدرجة أنه لا يستطيع رؤية نتائجه المختلفة فيحذر انتباهه باعتبار هذه النتائج وحدها المرغوب فيها من الناحية المجردة، وتلويث النتائج الأخرى أيضاً. وكل إنسان يتبع هذا المبدأ يكون مهتماً غاية الاهتمام بسبب أو هدف. ويستعمل قيمة هذا الهدف نظرياً لتبرير استعماله للوسائل التي تساعده على الوصول إلى الهدف مغفلًا كل أهداف سلوكه التي تجانب ذلك.

ولقد أوضحنا مراراً أن هناك نوعاً من الإداري يبدو سلوكه غير أخلاقي كالعمل الذي تقوم به قوى الطبيعة. ونحن جميعاً نميل إلى أن نرتد إلى هذا الموقف غير الأخلاقي عندما نرغب في شيء رغبة شديدة. وعلى العموم، فمساواة الغاية البارزة في الرغبة والمجهود الواعيين، بالغاية، هي جزء من فن يرمي إلى تجنب بحث النتائج بحثاً سديداً. والبحث نتجنبه لاعترافنا اعترافاً غير واع بأنه سيكشف عن الرغبة الحقيقية، وبذلك يمنع العمل لإرضائها، أو أنه يؤدي بأي ثمن إلى ضمير مستريح في الكفاح لتحقيقها. وهكذا فالمبدأ الذي

يقول بغاية منفصلة كاملة أو محددة يحدد الاختبار الذكي ويشجع عدم الإخلاص، ويضع طابعاً كاذباً من التبرير الأخلاقي على النجاح بأي ثمن.

النية الحسنة كهدف

والأشخاص الأخلاقيون يستسلمون للهرب من هذا الشر فيقعون في حفرة أخرى. إذ ينكرون أن النتائج لها أية علاقة بالحكم الأخلاقي على الأفعال، ويقولون بأن الدوافع لا الغايات هي التي تبرئ الأفعال أو تدينها، وبناء على ذلك فما يجب علينا أن نفعله هو أن ننمي دوافع أو استعدادات معينة، كفعل الخير والشرف وحب الكمال والإخلاص. وهكذا يتحول إنكار النتائج إلى شكل ولفظ. فنحن في الحقيقة نقيم نتيجة لتهدف إليها، بحيث تكون نتيجة موضوعية. فالنية الحسنة تختار على أنها النتيجة أو الغاية التي يجب أن تنمي مهما كانت الصعاب، غاية تبرر كل شيء، ويقدم كل شيء تضحية لها. وتصبح النتيجة موافقة عاطفية لا فائدة منها أكثر من أن تكون الكفاءة الوحشية للإداري. ولكن أساس الشر في كل منها واحد. إذ يختار شخص نتيجة خارجية، ويختار الآخر حالة شعور داخلي ويعتبرها غاية. فمبدأ النية الحسنة على أنه الغاية يكون هو المحتقر منهما، لأنه يتقاعس عن تحمل أية مسئولية للنتائج الواقعية؛ فهو سلبي يعمل على حماية نفسه، ويخضع تماماً للخداع النفسي.

ولكن لماذا أصبح الناس مرتبطين بغايات ثابتة خارجية؟ لماذا لا يعترف اعترافاً عاماً بأن الغاية هي وسيلة الذكاء لإرشاد العمل، ذريعة لتحرير وانسجام الميول المضطربة المنقسمة؟ والإجابة في الواقع نجدها فيما ذكرناه من قبل عن العادات الجامدة وأثرها في الذكاء. فالغايات في الحقيقة، من الناحية اللفظية، لا

نهاية لها، أبدية تظهر إلى الوجود كلما سببت المناشط الجديدة نتائج جديدة. فالغايات التي لا نهاية لها هي طريقة أخرى للقول بأنه ليس هناك غايات – أي لا توجد هناك نهائيات ثابتة مغلقة على نفسها. وبينما لا نستطيع في الواقع أن نمنع حدوث التغير فإننا نستطيع اعتباره – ونعتبره فعلًا – شراً، ونحن نكافح حتى يبقى العمل فيما أقمناه له من أخاديد، ونعتبر التجديدات خطراً، والتجارب حراماً، والانحراف أمراً محظوراً. فالغايات الثابتة المنفصلة تعكس إسقاطاً لعاداتنا الثابتة التي لا تتفاعل مع بعضها والمغلقة على نفسها. ولا نرى إلا النتائج التي تتجاوب مع طرقنا التي حددتها العادة.

وكما ذكرنا آنفاً، لم يبدأ الناس في الصيد لوجود أهداف من قبل يصوبون نحوها، ولكنهم جعلوا من الأشياء أهدافاً بالتصويب نحوها ثم أقاموا أهدافاً خاصة حتى يجعلوا من التصويب شيئاً مسلياً. ولكن إذا عرفت الأجيال أهدافاً لم يشتركوا في إقامتها، وإذا ما وضعت الأقواس والسهام في أيديهم، وضغط عليهم حتى يستمروا في تصويبهم في موسم الصيد وغير موسم الصيد، فإن بعض النفوس المتعبة ستلقي في وهم السامعين أن الصيد غير طبيعي، وأن الإنسان من طبعه الراحة التامة، وأن الأهداف وجدت لكي يجبر الإنسان على النشاط وأن مهمة التصويت وفضيلة إصابة الهدف تفرض وتغذي من الخارج، وبدون ذلك كله لا يكون هناك نشاط عن التصويب، أي لا تكون هناك أخلاق.

ولا يعمل مبدأ الغايات الثابتة على إبعاد الانتباه عن فحص النتائج وعن تشكيل الهدف تشكيلًا ذكياً فحسب، ولكنه أيضاً يجعل من الإنسان فرداً كسولًا عند فحصه للظروف الحاضرة. لأن الوسائل والغايات عند هذا المبدأ وجهان لحقيقة واحدة؛ فالهدف الذي لا يشكل على أساس بحث الظروف

الحاضرة التي تستخدم كوسيلة لتحقيقه يرتد بنا إلى عاداتنا القديمة. وبذلك لا نعمل ما نرمي إلى عمله، ولكن ما تعودنا عمله، أو نضرب في طريق أعمى لا هدف له. وتكون النتيجة الفشل، ويتبع ذلك التثبيط الذي يهدئ منه أحياناً التفكير في أن الغاية على أي حال مثالية نبيلة بعيدة عاجزة عن التحقيق. ونحن نلجأ إلى ما يخفف عنا الاعتقاد بأن مثلنا العليا الأخلاقية أسمى من أن تكون لهذا العالم وأننا يجب أن نعتاد الهوة التي تفصل بين الهدف وبين تحقيقه، وهكذا ينظر إلى الحياة الحقيقية على أنها حل وسط مع الأحسن، أو على أنها شيء أحسن في المرتبة الثانية أو الثالثة مفروض علينا، أو أنها منفى كئيب عن مكاننا الحقيقي في العالم المثالي أو فترة مؤقتة لتمرين مضطرب تتبعها فترة لا تنتهي من الإنجاز والسلم.

وفي نفس الوقت – كما سبق أن لاحظنا مراراً – نجد أن الأشخاص الذين يمتلكون اتجاهاً عقلياً عملياً يقبلون العالم كما هو أي كما أرادت له العادات القديمة أن يكون، وينظرون إلى ما يمكن أن يستخلصوه لأنفسهم من منافع في هذا العالم. وهم يشكلون أهدافهم على أساس عادات الحياة الحاضرة التي يمكن أن تتحول إلى صالحهم الخاص. وهم يستخدمون الذكاء في تشكيل الغايات واختيار الوسائل وتنظيمها. ولكن الذكاء ينحصر هنا في الاستعمال، ولا يمتد أثره إلى الإنشاء والتكوين. فذكاء السياسي، والإداري، والمهني – وهو نوع الذكاء الذي أعطى معنى سيئاً لكلمة كان يجب أن يكون لها معنى مهذب وهي انتهاز الفرص. لأن أسمى عمل للذكاء هو أن ينتهز الفرصة والإمكانية الحقيقيتين ويحققهما.

وطريقة تشكيل الأهداف هي كما يأتي على وجه التقريب، فالبداية في رغبة، رد فعل عاطفي ضد الحالة الحاضرة للأشياء، وأمل في شيء مختلف. ويفشل العمل في أن يرتبط ارتباطاً مرضياً بالظروف المحيطة. وعندما يرتد العمل إلى نفسه خاسراً، يسقط نفسه في تخيل موقف لو كان موجوداً لحقق الإرضاء. وهذه الصورة غالباً ما تسمى هدفاً، وفي أحيان أخرى مثلًا أعلى ولكنها في ذاتها خيال أو مجرد حلم، أو قصر في الهواء. وهي في ذاتها زخرفة رومانتيكية للحاضر، وفي أحسن حالاتها مادة لشعر أو لرواية، ومكانها الطبيعي ليس المستقبل بل في الماضي الغامض، أو في مكان بعيد في هذا العالم يفترض أنه أفضل. ومثل هذا الهدف كمثل أعلى نقترحه نتيجة ممارسة واقعية، كما يعد طيران الطيور بتحرر الإنسان من قيود الحركة البطيئة على هذه الأرض الخامدة، فيصبح هدفاً أو غاية عندما نشكله في ضوء الظروف المادية الممكنة لتحقيقه أي في ضوء الوسائل.

وهذا التغيير يعتمد على دراسة الظروف التي تولد الحقيقة أو تجعلها ممكنة عندما نلاحظ وجودها فعلًا وتخيل لذة التحرك طواعية في الهواء أصبحت حقيقة واقعة بعد أن درس الإنسان دراسة دقيقة الطريقة التي يتخذها الطائر في الواقع لإبقاء جسمه في الهواء رغم أنه أثقل من الهواء. وبالاختصار يصبح الخيال هدفاً، وعندما نسقط تتابعاً سابقاً للسبب والنتيجة في المستقبل، وعندما نجاهد في الوصول إلى نتيجة مشابهة بأن نجمع ظروفها السببية. وعلينا أن نرتد إلى ما حدث بالفعل طبيعياً ودون تخطيط، وأن ندرسها لنعرف كيف حدثت وهو ما يعبر عنه بالسببية.

وهذه المعرفة مرتبطة مع الرغبة هي التي تشكل الهدف؛ فكثير من الناس يحلمون ولا شك بالقدرة على الحصول على النور في الظلام دون مشقة الحصول على الزيت أو المصابيح أو الاحتكاك؛ فالفراشات الليلية التي تعطي ضوءاً فسفورياً، والبرق، والشرارة التي تحدث عند قطع توصيلة كهربائية توعز بمثل هذه الإمكانية، ولكن الصورة ظلت حلماً حتى درس إديسون Edison كل ما يمكن أن يصل إليه خاصاً بالظواهر السببية للضوء، ثم بدأ في العمل ليبحث ويجمع الوسائل التي تعيد إحداث عمل الضوء، والمشقة الكبرى فيما يتعلق بالمثل العليا والغايات الأخلاقية أنها لا تستطيع أن تذهب إلى أبعد من مرحلة تخيل شيء مقبول ومرغوب فيه يبني على رغبة عاطفية، وغالباً ما تكون رغبة غير أصلية، بل رغبة بعض القادة وقد أصبحت عرفاً وانتقلت عبر مسالك السلطة. فكل كسب في العالم الطبيعي يجعل الأهداف الجديدة أمراً ممكناً، أي إن اكتشاف كيفية حدوث الأشياء يجعل من الممكن إدراك حدوثها، ويكون بداية لاختيار الظروف والوسائل والربط بينها للسيطرة على حوادثها.

ولقد تعلمنا هذا الدرس تماماً في المسائل الفنية، أما في المسائل الأخلاقية فلا يزال الناس يهملون إلى درجة كبيرة الحاجة إلى دراسة كيفية حدوث النتائج المشابهة لتلك التي نرغب فيها. فالآلية تحتقر لأن أهميتها لا تكون إلا في الأشياء المادية. وما يتبع ذلك من فصل الغايات الأخلاقية عن الدراسة العلمية للأحداث الطبيعية يجعل من الأولى رغبات عاجزة وأحلاماً تعويضية في الشعور. وفي الحقيقة لا تزال الغايات أو النتائج تحددها العادة الثابتة وقوة الظروف. فالشرور الناجمة عن الأحلام العاطلة وعن الروتين تمارس معاً؛ فالمثالية يجب أن تأتي أولًا في الحقيقة – تصور حالة أفضل تثيرها الرغبة. ولكن إذا أردنا للمثل العليا ألا تكون أحلاماً، وللمثالية ألا تكون مرادفاً للرومانتيكية وقصور الهواء،

فيجب أن تكون هناك دراسة واقعية للظروف الحقيقية ولطريقة الأحداث الطبيعية أو قانونها، حتى تعطي للهدف الذي تخيلناه أو تصورناه شكلًا محدداً ومادة صلدة. وبالاختصار تعطيه اتجاهاً عملياً وتجعل منه هدفاً نافعاً.

وقبول الغايات الثابتة في ذاتها مظهر من مظاهر تفرغ الإنسان لمثل أعلى عن اليقين، وهذا الحب مقدر ولا يمكن تجنبه طالما اعتقد الناس أن أسمى الأشياء في الطبيعة الفيزيقية في دعة وراحة، وأن العلم لا يمكن تحقيقه إلا بالوصول إلى أشكال وأنواع ثابتة: وبمعنى آخر حدث بالنسبة للجزء الأعظم من التاريخ العقلي للإنسان، والشكاك المستهترون هم وحدهم الذين يجرءون على مناقشة أي فكرة عن الغايات إلا أن تكون ثابتة في ذاتها مادام التكوين الكلي للعلم قام على الثابت غير المتحرك. ووراء مفهوم الثبات في العلم أو الأخلاق يقع التمسك بالحق اليقيني، والتعلق بشيء ثابت، نشأ عن الخوف من الجديد والتعلق بما لدينا، وعندما يدين الكلاسيكي التسليم للدافع ويتمسك بالإعجاب بالأنماط التي اختبرت في التقاليد، فإنه لا يشك إلا قليلًا كيف أنه هو نفسه قد تأثر بالدوافع التي لا يعترف بها كالجبن الذي يجعله يتعلق بالسلطة، والغرور الذي يدفعه ليكون هو نفسه السلطة التي تتكلم باسم السلطة، وكدافع الملك الذي يخاف المغامرة بالتملك في مخاطرات جديدة. فحب اليقين هو مطلب بضمان تقدم العمل مغفلين حقيقة أن الحق لا يمكن أن يحدث إلا بالمخاطرة بالتجربة، فالتعصب والجمود يجعلان من الحق جمعية للتأمين على الحياة. فالغايات ثابتة في جانب، والمبادئ ثابتة – أي قواعد السلطة – في الجانب الآخر، وهي أعمدة الشعور بالأمن، وملجأ الجبان، ووسيلة الشجاع لافتراس الجبان.

الفصل السابع

طبيعَة المبَادئ

الرغبة في اليقين

يتعلق الذكاء بالتنبؤ بالمستقبل حتى يصبح للعمل تنظيم واتجاه، وبمبادئ الحكم ومعاييره. وينعكس تطبيق العادات تطبيقاً واسعاً أو مسهباً في الشخصية العامة للمبادئ؛ فالمبدأ من الناحية العقلية هو العادة في علاقتها بالعمل المباشر. فكما أن العادات التي تعيش منعزلة تسيطر على النشاط وتنحرف به عن الظروف بدلًا من أن تزيد من قابليته التكيف، فكذلك المبادئ إذا اعتبرناها قواعد ثابتة. بدلًا من أن تكون طرقاً مساعدة فإنها تبعد الإنسان عن الخبرة. وكلما ازداد الموقف تعقيداً، وكلما قلت معلوماتنا عنه، أصرت النظرية الأخلاقية التقليدية على وجود سابق لمبدأ أو قانون عام محدد يطبق مباشرة ويتبع. والقواعد الكاملة التي تكون تحت أيدينا بمجرد النظر للقضاء على كل صعوبة أخلاقية، وعلى كل شك أخلاقي هي الهدف الرئيسي لطموح الأخلاقيين. ففي مسائل الصحة الجسمية الأقل تعقيداً والأقل تغيراً تعرف مثل هذه الدعاوي بالدجل. أما في الميدان الأخلاقي فالاشتياق إلى اليقين، الناتج عن الخوف والذي يغذيه حب النفوذ والسلطان، أدى إلى الاعتقاد بأن عدم وجود مبادئ ثابتة دائمة عالمية التطبيق يساوي الفوضى الأخلاقية.

وفي الحقيقة تعتبر المواقف التي يعتريها التغير وتتعرض لغير المتوقع من الأمور بمثابة تحد للذكاء حتى يشكل مبادئ جديدة. فالأخلاق يجب أن تكون

علماً نامياً إذا قدر لها أن تكون علماً على الإطلاق، لا لأن كل الحق لم يستطع عقل الإنسان حتى الآن أن يدعيه، ولكن لأن الحياة عمل متحرك يتوقف فيه تطبيق الحق الأخلاقي القديم؛ فالمبادئ هي طرق للبحث والتنبؤ تحتاج إلى التحقيق بوساطة الحوادث، والمجهود الذي بذل عبر السنين حتى تتشرب الرياضيات الأخلاق ليس إلا وسيلة لتعضيد سلطة قديمة جامدة، أو لوضع سلطة جديدة مكان الأولى. ولكن الصفة التجريبية للأحكام الخلقية لا تعني التباساً كاملًا أو ميوعة؛ فالمبادئ هي فروض نجرب على أساسها، والتاريخ الإنساني طويل، وهناك سجل طويل لما سبق من تجريب على السلوك، وهناك تحقيقات متراكمة أضفت على كثير من المبادئ نفوذاً مكتسباً. فإذا ما أغفلناها استخفافاً بها كان هذا منتهى الحمق. ولكن المواقف الاجتماعية تتغير، ومن الحق أيضاً ألا نلاحظ كيف تعمل المبادئ القديمة في واقع الظروف الجديدة ثم لا نغير منها حتى تصبح أدوات أكثر فاعلية في الحكم على حالات جديدة. وكثير من الناس على علم في الوقت الحاضر بالضرر الذي أصاب المسائل القانونية بافتراض وجود سابق لمبادئ ثابتة محددة يمكن أن تطوي كل حالة جديدة. وهم يعرفون أن هذا الافتراض يؤكد تأكيداً مصطنعاً الأفكار التي نمت في ظروف سابقة وأن استمرارها في الوقت الحاضر يؤدي إلى عدم الاتزان. ومع ذلك فالاختيار ليس بين استغناء عن قواعد نمت في الماضي وبين استمساك بها استمساكاً عنيداً. والبديل الذكي لذلك أن نراجعها ونكيفها ونوسع ونغير منها. إذن هي مشكلة استمرار إعادة التكيف الحيوي.

والاعتراض الشائع على إصدار الفتاوى يشبه الاعتراض الشائع على مبدأ أن الغاية تبرر الوسيلة، وهذا مقبول بالنسبة للإحساس الأخلاقي العملي لا للاتساق المنطقي المعروف. لأن الالتجاء إلى الإفتاء هو النتيجة الوحيدة التي

يمكن الوصول إليها للاعتقاد في مبادئ عامة ثابتة، كما أن المبدأ الجزويتي هو النتيجة السليمة الوحيدة التي يمكن الوصول إليها للاعتقاد في أهداف ثابتة. فكل عمل وكل فعل له صفة فردية: ما فائدة القوانين والأوامر والقواعد العامة الثابتة ما لم تكن بحيث تضفي على الحالات الفردية للعمل (حيث تؤدي إلى التعلم وحده في النهاية) بعضاً من يقينها الذي لا يخطئ؟

وما يسمى بالإفتاء هو ببساطة المجهود المنظم للحصول على ميزة القواعد العامة المؤكدة الموثوق بها لمواقف معينة من السلوك. وعلى هذا يجب على أولئك الذين يقبلون الاتجاه الخاص بالمبادئ الثابتة المنظمة أن يمجدوا من الإفتاء لما فيها من إخلاص ومعاونة، بدلًا من أن يعيبوها كما يحدث عادة، أو على الناس أن يرجعوا بكراهيتهم إلى تناول الحالات الخاصة حتى يندمج قسراً في القواعد الثابتة إلى الحد الذي يتضح معه أن جميع المبادئ هي تعميمات حسية من الوسائل التي أدت عملياً إلى الأحكام السابقة على السلوك. فإذا ما اتضحت هذه الحقيقة، ظهرت هذه التعميمات على أنها قواعد ثابتة للقضاء على حالات الشك بل على أنها أدوات للبحث عنها وفحصها، ووسائل تؤدي إلى أن إمكان استخدام القيمة الخاصة للخبرة السابقة في فحص حاضر للمتناقضات الجديدة. ويتبع ذلك أيضاً أن تكون فروضاً تختبر وتعدل حسب عملها في المستقبل(١٠).

---

(١٠) يمدج . أ . مورمن بين علماء الأخلاق المعاصرين، وهو الوحيد الذي لديه الشجاعة الكافية للتعبير عن المعتقدات التي يشترك معه فيها الجميع. فهو يؤكد أن العمل الحقيقي للنظرية الأخلاقية هو أن تساعد الناس على الوصول إلى أحكام دقيقة مؤكدة في المواقف المادية للتناقض الأخلاقي. (المؤلف)

وكل عبارة من هذا القبيل تقابلها معارضة سريعة. فنحن نعرف أن أنواع الخير المتعارضة تظهر في المداولة الفكرية، إذ تواجهنا رغبات وأهداف متعارضة لا تتسق بعضها مع بعض. وجميع هذه الأهداف والرغبات جذابة وخادعة. كيف نختار من بينها إذن؟ ونحن نستطيع أن نختار عقلياً من بين القيم، وتستمر المناقشة إذا كان لدينا مقياس ثابت للقيم، كما يحدث عندما نحدد الأطوال النسبية للأشياء المادية بالرجوع إلى المسطرة ذات الطول الثابت. وقد يجيب البعض بأنه لا يوجد على أي حال مسطرة ثابتة، بل ليست هناك قدم ثابتة في ذاتها، وأن الطول أو الثقل المقننين للمقياس ما هما إلا جزء خاص آخر من المادة، يخضع للتغيير بالحرارة أو الرطوبة أو الجاذبية، وتحدده الظروف والعلاقات وحدها. وقد يجيب آخر بأن المسطرة ما هي إلا أداة توصلنا إليها بمقارنات واقعية سابقة للأشياء المادية لاستعمالها في تيسير المقارنات التالية. ولكننا نرضى أنفسنا بملاحظة أننا نجد في هذا المفهوم الخاص بمستو ثابت سابق مظهراً آخر للرغبة في الهرب من توتر الموقف الأخلاقي الواقعي، ومما يتميز به من إبهام الإمكانيات والنتائج. وتواجهنا حالة أخرى وهي الرغبة الإنسانية في الوصول إلى اليقين، والرغبة في امتياز عقلي تصدره السلطة. وهذا العمل على أي حال حقيقة من الحقائق، فليس من حق الناقد أن يثير ضد الحقائق رغبته الخاصة في مستوى معد من قبل يخلصه من تحمل الاختبار والملاحظة والتعميم المستمر والفحص.

وقيمة هذه الرغبة الخاصة موضع سؤال في ضوء تاريخ تطور العلم الطبيعي، ولقد حدث أن زعم رجال الفلك والكيمياء والحيوان بأن الحكم على الظاهرة الفردية ممكن لأن العقل يمتلك بالفعل حقائق ثابتة ومبادئ عامة

وقواعد سابقة، وبذلك وحده يمكن معرفة الأحداث الخاصة المتنوعة المحتملة معرفة حقيقية. ولقد قيل بعدم وجود طريقة للحكم على الحق بالنسبة لأية عبارة خاصة عن نبات معين، أو جرم سماوي، أو حالة احتراق، ما لم توجد هناك حقيقة عامة تحت أيدينا نقارن بينها وبين حادث عملي معين. ولقد نجح هذا الكفاح أي أنه استطاع أن يسيطر على عقول الناس لفترة طويلة. ولكن نتيجته اقتصرت على تشجيع الكسل العقلي والاعتماد على السلالة والقبول الأعمى للمفاهيم التي أصبحت تقليدية بوسيلة ما.

ولم يبدأ تقدم العلم الواقعي حتى قضى الناس على هذه الطريقة؛ فعندما صمم الناس على الحكم على الظواهر الفلكية بإخضاعها مباشرة للحقائق المقررة، كالحقائق الهندسية، لم يكن لديهم علم فلك بل مجرد تركيب جمالي خاص. ولقد بدأ علم الفلك عندما وثق الناس بأنفسهم للبدء في بحر الأحداث المبهم وكانت لديهم الرغبة في أن تعلمهم التغيرات المادية. ثم استخدمت المبادئ السابقة استخداماً مبدئياً كوسائل لتوجيه الملاحظات والتجارب ولتنظيم الحقائق الخاصة كفروض.

ونجد الآن في الأخلاق كما نجد في العلوم الطبيعية، أن عمل الذكاء في الوصول إلى مثل هذا اليقين النسبي، أو الاحتمال المختبر مما يتاح للإنسان، يعرقله الاتجاه الباطل بأن هناك حقائق ثابتة سابقا. فالتحيز يصبح مؤكداً. والقواعد التي تكونت مصادفة أو تحت ضغط الظروف التي مضت منذ زمن بعيد ترتفع عن النقد وبهذا نستمر؛ فكل جماعة وكل شخص يتمتع بالسلطة يزيد من القوة التي تمتلكها باستمرار قدسية المبادئ الثابتة. فالحقائق الأخلاقية أي الحياة المادية لمسالك العمل الخاصة لم تدرس، وليس هناك مقابل للدواء العلاجي؛ إذ تعتمد على التصنيفات الجامدة المفروضة على الحقائق. وكل شيء

نقوم به، كما تعودنا ذلك في العلم الطبيعي، تمجيداً للعقل وخوفاً من التنوع والتغيرات الأحداث الواقعية.

أهمية التعميم

وافتراض أن كل موقف أخلاقي فريد في نوعه، وأن المبادئ الأخلاقية العامة، هي بالتالي أدوات لتنمية المعنى الفردي للمواقف، ويعتبر عملًا فوضوياً، إذ يقال إن في هذا تفتيتاً أخلاقياً وسحقاً لنظام الأخلاق ووقارها. والسؤال ليس هو ما تؤدي بنا عاداتنا الموروثة إلى تفضيله ولكن السؤال هو إلى أين تقودنا الحقائق. وفي هذه الحالة لا تأخذنا الحقائق إلى الذرية أو الفوضوية. فهذه الأشياء أشباح يراها الناقد عندما يضطرب فجأة نتيجة فقدانه للمناظر التي اعتادها. وإذ يعتبر اضطرابه الذي يرجع إلى فقدانه وسائله المصطنعة موقفاً موضوعياً. فلأن المواقف التي تثار فيها المداولة الفكرية هي مواقف جديدة أي فريدة، ولذلك نحتاج إلى مبادئ عامة..

ويؤدي الغموض غير النقدي إلى افتراض أن البديل الوحيد للعمومية الثابتة هو غياب الاستمرار؛ فالعادات الجامدة تصر على التواتر والتكرار والنسخ، وفي هذه الحالة، ونتيجة لذلك، تكون هناك مبادئ ثابتة. وليس هناك مبدأ على الإطلاق، أي ليست هناك قاعدة عقلية واعية لأن التفكير لا حاجة إليه. ولكن جميع العادات لها استمرار، وبينما لا تتضمن العادة المرنة في عملها تكراراً مجرداً، ولا توكيداً مطلقاً ولا تغرقنا في اضطراب لا أمل منه ينتج عما هو مختلف تماماً. فالإصرار على التغير وعلى الجديد هو بمثابة إصرار على تغيير القديم، وعندما ننكر أن معنى أية حالة جديدة للمداولة الفكرية يمكن أن ينتهي بالنظر إليها على أنها تصنيف موجود، فليس معنى هذا إنكار قيمة التصنيف؛

فلقد اتضح أين توجد قيمتها: في توجيه الانتباه إلى أوجه الشبه والاختلاف في الحالة الجديدة، وفي اقتصاد المجهود الذي يبذل في التنبؤ.

وتسمية التعميم بالأداة ليس معناه أنه عديم الفائدة؛ فالواضح أن العكس هو الصحيح، فالأداة شيء نستعمله، وعلى ذلك فهي أيضاً شيء يمكن أن يتحسن بملاحظة كيفية قيامه بعمله. والحاجة إلى مثل هذه الملاحظة وإلى مثل هذا التحسن أمر لا يمكن الاستغناء عنه إذا كانت الأداة – كما هي الحال مع المبادئ الأخلاقية – تستعمل في ظروف غير عادية؛ فاستمرار النمو وليس الذرية هو البديل لتثبيت المبادئ والأهداف. وليس هذا حجة برجسونية لتقسيم العالم إلى قسمين: قسم كله عادات ثابتة تتكرر، وقسم كله تلقائية ومرانة. وفي مثل هذا العالم على العقل في الميدان الأخلاقي أن يختار بين الثبات المطلق وبين الانحلال المطلق.

وليس أكثر تنويراً للعقل فيما يختص بالقيمة الحقيقية للتعميم في السلوك من أخطاء الفيلسوف (كنت) الذي اتخذ مبدأ أن جوهر العقل هو العمومية التامة ونتيجة لذلك الضرورية والثبات، مع أنه أصبح أستاذاً للمنطق وبتطبيق هذا المبدأ في الأخلاق، رأى أن هذا المفهوم قد فصل الأخلاق تماماً عن الارتباط بالخبرة، وقد وصل الأخلاقيون إلى هذا قبل أيامه بوقت طويل. ولكن أحداً منهم لم يستطع أن يقوم بما تقدم (كنت) لعمله: أن ينقل هذا الفصل للمبادئ الأخلاقية والمثل العليا عن الخبرة إلى نهايته المنطقية.

فقد رأى أنه لكي نبعد المبادئ عن كل ارتباط بالدقائق العملية معناه أن نبتعد عن كل إشارة للنتائج. وبذلك رأى بكل وضوح مما يبين قدرته المنطقية أنه بهذا الإبعاد يصبح العقل فارغاً تماماً ولا يبقى شيء إلا عمومية العام. وهكذا

واجهته مشكلة تبدو صعبة الحل وهي مشكلة الحصول على التعلم الأخلاقي بالنسبة لحالات معينة من مبدأ أن دحض أي تفاعل للأخلاق مع الخبرة يعرقل الخبرة ويجعلها فارغة، وكانت طريقته العبقرية كما يأتي: العمومية الشكلية تعني على الأقل كياناً منطقياً، ومعناها اتساق ذاتي أو عدم وجود التناقض. ويتبع ذلك ظهور الطريقة التي يستعملها الوكيل الأخلاقي الحقيقي في الحكم على صحة أي عمل مقترح.

وسيسأل: هل يمكن أن يكون الدافع لذلك عاماً في جميع الحالات؟ وكيف يفعل الإنسان ذلك، إذا أصبح دافعه في هذا العمل عن طريق العمل – قانوناً عاماً له طبيعة واقعية؟ وهل يرغب الإنسان إذن في القيام بنفس الاختيار.

ومن المؤكد أن الإنسان يتردد في السرقة إذا كان اختياره للسرقة كدافع لعمله، سيدفعه إلى أن يجعل منها قانوناً ثابتاً للطبيعة، وبذلك يسرق هو وغيره على الدوام عندما تكون الملكية موضع تساؤل. فليست هناك سرقة دون ملكية، ومع السرقة العامة لا توجد ملكية، وهذا تناقض ذاتي واضح. فإذا نظرنا إلى هذا المبدأ في ضوء العقل، يصبح كل دافع حقير طائش غير مخلص للعمل منكمشاً في استثناء خاص يرغب الفرد في الاستفادة منه لمصلحته، ويخيفه أن يعمل الآخرون على أساسه وهو يدنس المبدأ المنطقي العظيم وهو أن ١=١. وعلى العكس من ذلك فالأفعال الرحيمة الكريمة تمتد وتتكاثر في انسجام مستمر.

وهذه المعالجة التي قام بها (كنت) تبرهن على بصر عميق بمركز الذكاء والمبدأ في السلوك. ولكنها تتضمن معارضة شديدة لما كان يقصده (كنت) أصلاً من عدم اعتبار للنتائج المادية. وتتحول بذلك إلى طريقة للتوصية بنظرة

إلى النتائج واسعة غير متحيزة؛ فتنبؤنا بالنتائج يخضع دائماً – كما لاحظنا – لتحيز الدافع والعادة. فنحن نرى ما نرغب في رؤيته ونخفي ما لا يوافق رغبتنا التي نقدرها، والتي قد تكون غير صريحة، ونحن نهتم بالظروف التي نفضلها إلى أن تصبح مثقلة بالاعتبارات المؤكدة لهذا التفضيل. ولا نمنح النتائج التي نعارض رغباتنا نصف فرصة حتى تنمو في تفكيرنا، فالمداولة الفكرية تحتاج إلى كل مساعدة يمكن أن تحصل علها ضد قبول الشهوة أو الدوافع الملتوية المغالية المستهترة. وتكوين عادة السؤال عن الكيفية التي نرغب في أن نعامل بها في حالات مماثلة – وهذا هو الهدف من مبدأ (كنت) – هو كسب حليف للحكم والمداولة الفكرية العادلة المخلصة. وهذا ضمان ضد ميلنا إلى اعتبار حالتنا الخاصة استثناء بالمقارنة بحالات الآخرين. فقط هذه المرة – سبب للعزلة، السرية – سبب لعدم الفحص، كلها قوى تعمل في كل رغبة منفعلة. فالمطالبة بالاتساق والعمومية، دون أن تتضمن رفضاً لجميع النتائج هي مطالبة بفحص النتائج على مدى واسع، وبربط النتيجة بالنتيجة في سلسلة من الاستمرار. وكل قوة تعمل في سبيل هذا الهدف هي العقل. لأن العقل – ودعنا نكرر هذا – هو نتيجة، ووظيفة وليس قوة فطرية. وما نحتاج إليه هو هذه العادات والاستعدادات التي تؤدي إلى التنبؤ المنسق العادل بالنتائج، ثم تصبح أحكامنا سديدة ونصبح مخلوقات عاقلة.

الفصل الثامنُ

الرغبَة والذَكاء

هدف الرغبة ونتيجتها

وبعض النقاد الذين يعطفون على الأقل على الجدل السلبي والجانب النقدي لمثل هذه النظرية كما سبق أن بينا، ويعتبرون أنها تؤكد الذكاء تأكيداً كبيراً، فهم يجدونها عقلية باردة. وهم يقولون بضرورة تغير الرغبة والطموح والإعجاب ثم يتغير العمل بعد ذلك. فحب جديد وتقدير متغير يجلبان معهما إعادة تقييم الحياة ويصممان على تحقيق ذلك. فتهذيب العقل في أحسن حالاته لا يشكل إلا وسائل أفضل لتحقيق أهداف قديمة قد اعتدناها. ونحن نشعر حقاً بأننا سعداء الحظ إذا لم يعمل العقل على تجميد حماسة الرغبة الكريمة وشل المحاولة الخلاقة؛ فالعقل نقدي غير منتج بينما الرغبة مولدة. والعقل لا يخضع للشهوة وبذلك يبتعد عن الإنسانية وحاجاتها إذ يغذي الانفصال حيث تكون المشاركة الوجدانية مطلوبة. وهو يغذي التأمل بينما يكون الخلاص في تحرير الرغبة؛ فالعقل تحليلي، يحلل الأشياء إلى دقائقها، ووسائله هي المبضع وأنبوبة الاختبار. أما الحب فتركيبي موحد. وتتيح لنا هذه المناقشة الفرصة لتوضيح وظائف الرغبة والتفكير في تشكيل الأهداف التي سبق أن تعرضنا لها.

ويجب أن نبدأ أولا في تحليل مستقل للرغبة، فمن المعتاد أن نصف الرغبات على أساس أهدافها، وتعني بالأهداف الأشياء التي تبدو في الخيال أغراضاً. فإذا كان الهدف نبيلًا أو حقيراً فيعتقد أن الرغبة كذلك، وعلى أي

حال فالعواطف تظهر وتتجمع حول الهدف. ويظهر هذا بوضوح في الخبرة المباشرة لدرجة أنها تحتكر المركز الرئيسي في النظرية النفسية التقليدية للرغبة. وعند تعويق الخداع النفسي الكبير أو إحباط الظروف الخارجية فإن نتيجة الرغبة أو الهدف الناتج من الرغبة يشبه – كما تقول هذه النظرية – الهدف القريب أو الهدف البعيد الذي ترغب في تحقيقه رغبة واعية. وليست الحالة كذلك في الواقع كما يبدو لأول وهلة من تحليل المداولة الفكرية؛ فعندما أقول إن الناتج الواقعي للرغبة مختلف في نوعه عن الهدف الذي ترتبط به الرغبة ارتباطا واعياً، فإنني لا أريد أن أكرر الشكوى القديمة الخاصة بسقوط الإنسان وضعفه، وتكون نتيجتها أن تحبط آمال الإنسان وتنحرف عند التحقيق. والاختلاف في الأبعاد المختلفة وليس اختلافاً في الدرجة أو الكمية.

فليس بين الهدف المرغوب فيه وبين تحقيق الرغبة شبه، أكثر مما يوجد بين علامة على الطريق وبين «الجراج» الذي تشير إليه وتنصح به للمسافر؛ فالرغبة دافع للكائنات الحية إلى الأمام. وعندما لا يعترض دفع الحياة ودافعها عقبات فلا يكون هناك شيء اسمه الرغبة، بل مجرد نشاط حيوي، ولكن العوائق تعترض فيتشتت النشاط وينقسم. والرغبة هي النتيجة، إذ هي نشاط يموج ويطغى حتى ينفذ من السدود التي تقام في طريقه. و«الهدف» الذي يظهر في التفكير على أنه غرض الرغبة هو هدف البيئة الذي يعمل – إذا ما كان حاضرًا – على إعادة التوحيد للنشاط وبناء وحدته. والهدف القريب للرغبة هو الهدف الذي – إذا ما وجد – فإنه يجمع في وحدة منظمة المناشط المنقسمة المتصارعة في الوقت الحاضر. ولا يصبح بذلك شبيهًا بالهدف الواقعي للرغبة أو بالحالة الثانية التي حققناها كما لا يصبح تجميع عربات كانت منفصلة من قبل شبيهًا بقطار سائر، ومع ذلك فالقطار لا يستطيع السير دون تجميع.

ومثل هذه العبارات قد تبدو متعارضة مع المنطق العادي؛ إذ ينكر هذا المنطق أن ما استعملناه من مثل كان مناسبًا للموقف؛ إذ لا يرغب أحد في علامة الطريق التي يراها بل إنه يرغب في «الجراج» الهدف، الشيء الخارجي. ولكن هل يرغب هو في ذلك حقيقة؟ أو ليس «الجراج» إلا وسيلة لتوحيد وتنسيق مجموعة متفرقة من المناشط؟ أو هل يرغب في «الجراج» لذاته أو لأنه وسيلة التكيف الفعال لما وراء ذلك من العادات؟ وبينما يتفق الفهم العادي مع ما يقال عادة عن هدف الرغبة فإنه يتفق أيضا مع القول بأن الإنسان لا يرغب في الهدف لذاته، ولكن من أجل ما يستطيع الحصول عليه. وهذا هو المنطق الذي تعتمد عليه النظرية التي تقول بأن اللذة هي الهدف الحقيقي للرغبة. وإننا لا نرغب حقيقة في الهدف الفيزيقي ولا امتلاكه؛ إذ أنها جميعًا مجرد وسائل لشيء شخصي مادي. وبذلك يقال إنها وسيلة للذة والفرضية القائمة تقدم لنا بديلاً لذلك، فهي تقول إنها وسائل لإزالة العقبات التي تقف في سبيل نظام موحد مستمر للنشاط ومن السهل أن نرى سبب التأكيد على هذا الهدف وسبب تجمع الموجات والتأكيدات العاطفية حوله لترفعه فوق مستوى الشعور. فالهدف هو (أو بنظر إليه على أنه) مفتاح الموقف، فإذا ما استطعنا تحقيقه وسيطرنا عليه فإن الخدعة تنكشف. ومثله في ذلك مثل قطعة الورق التي تحمل تخفيف الحكم الذي ينتظره المحكوم عليه بالإعدام وتعتمد عليها جميع مشكلات الحياة؛ فالشيء المرغوب فيه ليس هو الغاية أو هدف الرغبة. ولكنه الشيء الذي لا بد منه لهذا الهدف. فالرجل العملي سيركز انتباهه عليه، ولا يحلم بالنتائج التي لا تتعدى الأحلام إذا لم يتحقق الهدف ولكن بالنتائج التي تستمر في سيرها الطبيعي إذا ما وصلت إليه. إذ تصبح بذلك عاملاً في نظام المناشط، وبذلك يوجد الحق في كل ما يسمى بالمتناقضات المختلفة للرغبة. فإذا ما كانت اللذة أو الكمال أو الهدف الحقيقي للرغبة، فإنه صحيح أيضًا أن طريقة تحقيقها

ليست هي التفكير فيها، لأن الشيء الذي نفكر فيه والشيء الذي تحققه يمثلان أبعادًا مختلفة.

الرغبة والطمأنينة

وبالإضافة إلى الاتجاهات الشائعة بأن هدف الرغبة هو الغاية القريبة أو اللذة؛ فهناك نظرية أقل شيوعًا تقول بأن الهدوء والطمأنينة هما النتاج الحقيقي أو النهاية الحقيقية للرغبة، وتجد هذه النظرية تحقيقها العملي الكامل في البوذية. وهذه النظرية أقرب إلى الحقيقة السيكولوجية من كل من الاتجاهات الأخرى، ولكنها تنظر إلى النتاج المتحقق في مظهره السلبي؛ فالهدف الذي تحققه يهدئ من الصراع ويزيل القلق الناتج من النشاط المنقسم الذي تعترضه العوائق. فعدم الاستقرار والقلق المميزان للرغبة ينامان، ولهذا السبب يلجأ بعض الأشخاص إلى المسكرات والمسكنات، فإذا كان الهدوء هو الهدف وأمكن استمراره، كانت هذه الطريقة لإزالة القلق المكروه بمثابة مخرج مرض، مثلها في ذلك مثل المجهود الموضوعي.

ولكن الواقع أن الرغبة المتحققة لا تؤدي إلى هدوء غير مشروط ولكنها تؤدي إلى هذا النوع من الهدوء الذي يميز استعادة النشاط الموحد: غياب الصراع الداخلي بين العادات والغرائز. والنتيجة الواقعية للرغبة المتحققة هي إحداث الاتزان بين المناشط المختلفة لا الهدوء، وهذه تسمية إيجابية للنتيجة، أكثر منها تسمية نسبية سلبية.

وهذا الاختلاف في إبعاد الرغبة بين الشيء الذي تفكر فيه والنتيجة التي وصلنا إليها هو بمثابة شرح لتلك الخداعات النفسية التي قدمها لنا علم النفس التحليلي وأفاض في شرحها المربك. فليس هناك اتفاق على الإطلاق بين

الشيء الذي تفكر فيه وبين الناتج. وليس هناك خداع نفسي بالنسبة لهذه الحقيقة. ماذا يحدث إذن في الواقع عندما تظهر النتيجة الواقعية للانتقام الفعلي. تظهر في التفكير على أنها تحمس فاضل للعدل؟ أو عندما يتنكر الغرور اللذيذ الناتج عن الإعجاب الاجتماعي في صورة حب خالص للتعلم؟

والمشكلة تقع في رفض الفرد ملاحظة نوع الناتج، لا في الفصل الذي لا يمكن تجنبه بين هدف الرغبة والناتج. فالعقل الأمين أو المتكامل هو الذي يعني بالنتيجة ويعرف ماهيتها الحقيقية. فليس هناك موقف نهائي يكون نهائياً تماماً. وحيث إنه يحتل جزءًا من الزمن فله نتائج كما أن له مقدمات. وبما أنه نهاية فهو أيضًا قوة لها إمكانيات سببية، فهو مبدئي كما هو سببي.

الخداع النفسي في الرغبة

ويبدأ خداع النفس بالنظر إلى النتيجة في اتجاه واحد فقط كإرضاء لما حدث من قبل مغفلين حقيقة أن ما تحقق هو حالة للعادات التي ستستمر في العمل والتي ستحدد بذلك النتائج المقبلة، ونتائج الرغبة هي أيضًا بدايات لأفعال جديدة، وبذلك تكون علامات إنذار؛ فالانتقام المتحقق يبدو وكأنه عدل قد تحقق. ومكانة التعليم المرموقة تبدو وكأنها توسيع وتصحيح لنظرة موضوعية. ولكن حيث إن العادات والغرائز المختلفة قد دخلت فيها فقد أصبحت في الواقع، أو من الناحية الديناميكية مختلفة. ووظيفة الحكم الأخلاقي للكشف عن هذا الاختلاف. وهنا نجد مرة أخرى أن الاعتقاد بأننا نستطيع أن نعرف أنفسنا معرفة مباشرة هادم للعلم الأخلاقي كما تعمل هذه الفكرة بالنسبة إلى معرفة الطبيعة على هدم العلم الفيزيقي. «فالذاتية» الممقوتة في الحكم

الأخلاقي ترجع إلى حقيقة أن الصفة الجمالية أو المباشرة تكبر وتكبر حتى تغزل تفكير القدرة الفعالة التي تعطي النشاط صفة الأخلاقية.

ونحن جميعًا أناس طبيعيون؛ فإذا أمكننا أن نخرج البرقوقة عندما ندخل إصبعنا ونخرجها فإننا نرجع هذه النتيجة السارة إلى فضيلة شخصية، فالبرقوقة قد حصلنا عليها وليس من السهل أن نميز بين الحصول عليها وبين الوصول إليها، بين الامتلاك وبين الإنجاز؛ فنحن نبذل بعض الجهد ونجد أن النتائج والمجهودات هي دائمًا، وعلى وجه التقريب، غير متناسقة، لأن النتيجة تعتمد دائمًا وإلى حد ما على مساعدة الظروف أو تعويقها. لماذا إذن لا تستطيع البرقوقة التي أرضتنا أن تسقط صورتها استرجاعيًا على ما يسبقها حتى ينظر إليها على أنها علامة من علامات الفضيلة؟ وبمثل هذه الطريقة يتكون الأبطال والقادة. وهذه هي عادة النجاح. أما الشر الناتج عن عادة النجاح. فهو نفسه الشر الذي تناولناه. «فالنجاح» ليس مجرد شيء نهائي أو ختامي على الإطلاق، إذ أن هناك شيئًا آخر يتبعه، وتوابعه هذه تتأثر بطبيعته أي بالعادات والدوافع السائدة، والتي تدخل في تكوينه. فالعالم لا تسكن حركته عندما يخرج إنسان ناجح برقوقته، ولا يتوقف هو كذلك، ويعتبر نوع النجاح الذي يصل إليه واتجاهه نحوه عاملاً في تحديد ما يأتي بعد ذلك.

وبإدارة العجلة دورة بسيطة يصبح نجاح الرجل الذي يبالغ في الناحية العملية شبيهًا من الناحية السيكولوجية بالاستمتاع المهذب للرجل الذي يبالغ في الناحية الجمالية؛ فكل منهما يغفل النتائج التي تشحن بها كل حالة من حالات الخبرة. ولا يوجد هناك سبب واحد لعدم الاستمتاع بالمحاضرة، ولكن هناك كل سبب لاختبار العوامل الموضوعية لما نستمتع به قبل أن نترجم

الاستماع إلى اعتقاد في حد ذاته. وبمعنى آخر هناك كل الأسباب لتنمية استمتاع آخر وهو عادة اختبار الإمكانيات الفعالة للأشياء التي نستمتع بها.

وهكذا يكشف لنا تحليل الرغبة عن باطل النظريات التي تغالي في قيمة الرغبة على حساب الذكاء، فالدافع أولي والذكاء ثانوي وبتعبير آخر مشتق. ويجب ألا يكون هناك إخفاء لهذه الحقيقة، إذ أن الاعتراف بها كحقيقة يعلي من شأن الذكاء لأن التفكير ليس عبدًا للدافع حتى يقوم بتنفيذ أوامره. أما الدافع فلا يعرف ما هو مقبل عليه، ولا يستطيع إصدار الأوامر حتى ولو أراد ذلك. وإنما يندفع في أي ممر يتصادف وجوده أمامه، فكل شيء يستغله يرضيه، وكل مخرج كالآخر بالنسبة له. إذ أنه لا يميز بين هذا وذاك وتعتبر أوهامه واندفاعاته المادة الأساسية للأخلاقيين التقليديين، وبينما يقولون بالخطأ الأخلاقي في الحث على استسلام الدافع في سبيل العقل، فإن وصفهم للدافع ليس خطأ في إجماله. فما يجب على الذكاء أن يقوم به في خدمة الدافع هو أن يفعل لا بصفته خادمًا مطيعًا له بل بوصفه موضحًا له ومحررًا. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بدراسة الظروف والأسباب، والأعمال والنتائج ذات إمكانية التنوع الهائلة التي تنتج عن الرغبات ومجموعات من الرغبة؛ فالذكاء يحول الرغبة إلى مخططات منظمة مؤسسة على تجميع للحقائق وتسجيل للأحداث كما تحدث، ومراجعتها وتحليلها.

وليس أسهل من خداع الدافع، وليس أسرع من خداع الشخص الذي تسيطر عليه عاطفة قوية. وهكذا تصل مثالية الإنسان بسهولة إلى لا شيء، فالدوافع الكريمة تستثار، فيحدث تنبؤ غامض، ورغبة ملتهبة في مستقبل باهر. وتمضي الأشياء القديمة مضياً سريعًا وتظهر في الوجود سماوات وأرضين جديدة. ولكن الدافع يحرق نفسه؛ فالعواطف لا يمكن أن تستمر في عنفوانها؛ إذ تقابلها

العقبات التي يتحطم عليها العمل في تناثر عديم الفائدة. أما إذا ما وصلت بضربة حظ إلى نجاح موقت، أسكرها هذا النجاح وغبطت نفسها عليه بينما تكون في طريقها إلى الهزيمة المفاجئة.

وفي نفس الوقت نجد رجالاً آخرين لا يجرفهم تيار الدافع فيستخدمون العادات المقررة، وعقلاً باردًا ذكياً يتناولها، وتكون النتيجة هي النصر في جانب الرغبة الحقيرة التي يوجهها البصر والمكر على الرغبة الكريمة التي لا نعرف طريقها.

ولقد توصل الرجل الواقعي في هذا العالم إلى طريقة منظمة لتناول الاندفاعات المثالية التي تهدد سيادته؛ فأهدافه وضيعة ولكنه يعرف الوسائل لتحقيقها. ومعلوماته عن الظروف معلومات منحلة، ولكنها فعالة داخل حدودها. وتنبؤه تحدده النتائج المتعلقة بالنجاح الشخصي ولكنه تنبؤ حاد واضح، ولا تقابله صعوبة كبيرة عندما يسحب الرغبة المثالية للآخرين بتحمسها الغامض وبإدراكها المعتم لتجري في مسالك تخدم أغراضه. والطاقات التي تثيرها المثالية العاطفية تخزن في خزانات مادية يمدنا بها الفكر الحلاق لأولئك الذين لم يخضعوا عقولهم لعواطفهم.

وتعظيم الحب والطموح على حساب التفكير امتداد للتفاؤل الرومانتيكي؛ إذ تفترض هذه النظرية انسجاما سابقًا بين الدافع الطبيعي والأهداف الطبيعية، ومثل هذا الانسجام هو الذي يبرر الاعتقاد بأن الشعور الكريم سيجد طريقه مضيئًا لمجرد أنه يتصف بصفة النبل، ويتعرض لهذه المغالطة الأشخاص الذين لديهم اتجاه أولي كما يتعرض المتخصصون العقليون لمغالطة

عكسية مؤداها أن التفكير النظري، منفصلًا عن قوة الدافع والعادة، سيدفع الأمور إلى الأمام.

وهم يميلون إلى تصور أن الأشياء تكون مرنة في الخيال كما تكون الكلمات، وأن العاطفة تستطيع أن تكون الأمور كما لو كانت أدوات قصيدة غنائية. ولكن إذا كانت أهداف البيئة مرنة مرانة أدوات الفن الشعري لما أجبر الناس على الرجوع إلى الخلق والإبداع في وسط من الكلمات.

فنحن نخلق مثالياتنا في الخيال، لأن هذا الخلق تعترضه العقبات في الواقع، وبينما يجب على الأخير أن يبدأ بخلق في الخيال لمثاليات يثيرها انطلاق دافع كريم، فإنها لا تتحقق إلا عندما يستطيع المجهود الشاق للملاحظة والتذكر والتنبؤ أن يقرن البصر الخيالي بالقدرات المنظمة للعادة.

نحتاج الرغبة إلى ذكاء

وقد تعني الرغبة أحيانًا دافعًا له إحساس يهدف، لا مجرد دافع، وفي هذه الحالة لا تتعارض الرغبة مع التفكير، لأن الرغبة تتضمن التفكير في داخلها. والسؤال الآن هو: إلى أي مدى وصل عمل التفكير؟ وما مدى صلاحية إدراكه لهدفه المباشر؟ لأن القوة الدافعة قد تكون هاجسًا مبهمًا خلفه الأمل الخيالي لا دراسة الظروف، وقد تكون إغراقًا عاطفيًا لا مخططًا صلدًا مؤسسًا على صخور الواقع الذي كشفت عنه البحوث الدقيقة. فليس هناك تفكير دون تعويق من الدافع. ولكن هذه الإعاقة قد تزيد من دفعة الدافع العمياء إلى الأمام، أو قد تحول قوة الدافع إلى ملاحظة الظروف الحاضرة والتنبؤ بنتائجها المقبلة، وهذا الطريق الطويل هو أقصر الطرق بالنسبة للرغبة.

وليست هناك مشكلة أخلاقية أبعد منالاً من هذه التي لخصناها هنا. فمن الناحية التاريخية هناك بعض الحق في هجوم أولئك الذين يتكلمون باستخفاف عن العلم والعقل، والذين يقصرون المغزى الأخلاقي على تقديم المساعدة العرضية لتنفيذ الأهداف الناشئة عن الحب. فالتفكير غالبًا ما يتخصص في هدف بعيد منفصل، أو يستخدم بطريقة شاقة لصنع أدوات «النجاح». فالعقل غالباً ما يستخدم أداة للاعتذار المنظم عن الأشياء «كما هي» أي عن التقاليد التي تفيد الطبقة الحاكمة، أو يكون طريقًا لمهنة مهمة تجمع الحقائق والأفكار كما يجمع آخرون الدولارات، على حين تفخر بصفتها المثالية.

وليس عجيباً أن يرحب الناس في بعض الأحيان بالمآسي التي تصيب الجميع على السواء، وهم يبعدون العلم مؤقتًا عن دقائقه المجردة ليصبح خادمًا لطموح إنساني وتجرف تيارات التعاطف والإخلاص المشترك تقديرات العقل الباردة الجامدة.

ولكن للأسف لا تستقر العاطفة دون تفكير؛ فهي تعلو كالمد وتهبط كالجزر دون اعتبار لما حققته؛ فمن السهل أن تنحرف إلى أي مسلك جانبي قد شادته العادات القديمة أو أقامه لؤم رزين، أو أن تتفرق بددًا دون هدف. ثم تأتي الاستجابة البعيدة عن الغرور ويتحول الناس بشدة إلى البحث عن الأهداف الضيقة حيث يتعودون استعمال الملاحظة والتخطيط وحيث يكتسبون بعض السيطرة على الظروف. وفصل العاطفة الحادة عن الذكاء الرزين هو التراجيديا الأخلاقية الكبرى، ويستمر هذا التقسيم في نظر أولئك الذين يستنكرون العلم والتنبؤ في سبيل الحب، وفي نظر أولئك الذين يخمدون العاطفة في سبيل معبود يسمى العمل. فالعقل يلهمه على الدوام دافع ما.

فأعظم الأخصائيين في العلم، وأعظم الفلاسفة تجريدًا تحركهم عاطفة ما. ولكن الدافع الحاث سرعان ما يجمد في عادة منعزلة منفصلًا غير معترف به.

والعلاج لا يكون في إزالة التفكير ولكنه يكون في سرعته وامتداده حتى يتأمل في استمرار الوجود، وحتى يعيد ارتباط العادة المنفصلة مع رفاقها. وتعظيم «الإرادة» في انعزال عن التفكير يتحول إلى ارتباط بعمل أعمى يخدم غرض أولئك الذين يوجهون أعمالهم بالمخططات الضيقة، أو يتحول إلى اعتقاد عاطفي رومانتيكي في أنواع الانسجام الموجودة في الطبيعة والتي تؤدي مباشرة إلى المأساة.

طبيعة المثالية

وارتباط المثالية بالعاطفة والدافع – لفظيًا على الأقل – قد تكرر تضمينه فيما سبق. ولكن الارتباط أكثر من ارتباط لفظي؛ فكل هدف يتمسك به الإنسان، وكل مشروع يحاوله هو مثالي. إذ يعبر عن شيء مرغوب فيه، لا عن شيء موجود بالفعل. وهو مرغوب فيه لأن الوجود كما هو الآن لا يمد الإنسان به، وبذلك يتضمن إحساسًا بالتضاد بين ما يتحقق وبين ما هو موجود. وهو يسبق ما يرى وما يحس. وهو عمل الاعتقاد والأمل حتى عندما يكون مخططًا لأكبر الرجال «العمليين» المتوقدي الذهن. وعلى الرغم من أنه مثالي بهذا المعنى فلا يعتبر مثلاً أعلى. ويثور الفهم العادي عند دعوة أي مشروع وأي خطة وأي اختراع لأي مثالي لئيم لأن الفهم العادي يتضمن قبل أي شيء آخر نوع المخطط المقترح في فهمه للمثالي.

والثورة المثالية ثورة عمياء، ومثلها مثل أي رد فعل أعمى تجرفنا في تيارها؛ فتتضخم صفة المثالي حتى تصبح شيئًا وراء كل إمكانية لمخطط محدد وتنفيذه.

فسمو المثالي يجعل منه بالضرورة شيئًا بعيدًا. ويصبح المثل الأعلى مرادفًا لكل ما هو ملهم – ومستحيل – ثم، بما أن الذكاء لا يمكن أن يكبت تماماً، فإن المثالي يتجسد عن طريق التفكير في شيء سام بعيد. وبذلك يرتفع ويبتعد حتى لا يصبح من هذه الدنيا أو هذه الخبرة. ويصبح بذلك علويًا سماويًا باللغة العلمية، وفي اللغة العادية فوق الطبيعة من السماء لا من الأرض. فالمثالي هو إذن هدف للكمال النهائي الشامل الذي لا يمكن أن يحدد إلا بالتناقض التام مع الواقع. وعلى الرغم من أنه مستحيل التحقيق والإدراك فلا يزال يعتبر مصدر عدم الرضا بالواقع، ومصدر كل إلهام بالتقدم.

وفهم طبيعة ووظيفة المثل العليا على هذا الوضع يضم في كل متعارض كل ما هو فاسد في فصل الرغبة عن التفكير؛ فيعمل على إثارة التحديد الموضوعي للتفكير، بينما يحتفظ بغموض العاطفة. وهذا الفهم يتبع المجرى الطبيعي للذكاء في طلب هدف يوحد الرغبة ويحققها، ثم يلغي عمل التفكير بالنظر إلى الهدف على أنه شيء مقدس لا ينتمي إلى العمل الحاضر أو الخبرة الحاضرة. وهو يحول موجات الدافع الحاضر إلى هدف مستقبل حتى تعرقل محاولة توضيح هذا الهدف يتدفق الشعور الخالي من التفكير. ويفترض أن التفكير في المثل الأعلى ضروري لإثارة عدم الرضا بالحاضر ولإثارة الجهد لتغييره. ولكن المثل الأعلى في الواقع هو نفسه نتيجة لعدم الرضا بالأوضاع القائمة، فبدلًا من أن ينظم المجهود ويوجهه، يتحول إلى حلم تعويضي. ويصبح بذلك عالماً آخر معدًا من قبل. فبدلاً من تشجيع المجهود لإحداث تغيير مادي لما هو موجود، يتكون نوع آخر من الوجود يوجد في مكان ما. يكون بمثابة ملجأ، ومأوى من المجهود، وهكذا نضيع الطاقة التي كانت ستنفق في القضاء

على أمراض الحاضر في طيران متأرجح في عالم بعيد كامل. وتضيع أيضًا في مشاق الرجوع الاضطراري إلى ضروريات هذا العالم الشرير.

الحياة المثالية

ويمكننا أن نستعيد المعنى الحقيقي للمثل وللمثالية بأن نفسر هذا الخليط غير الحقيقي للتفكير والعاطفة؛ فعملية المداولة الفكرية كما رأينا تتكون من اختبار بعض النتائج المتنبأ بها لتكون مثيرًا للعمل الحاضر. وهي تحمل الإمكانيات المستقبلة إلى المنظر الحاضر وبذلك تحرر الميول الحاضرة وتوسعها. ولكن النتيجة المختارة توضع في محتوى غير محدد من النتائج الأخرى والتي تكون واقعية كالنتيجة الأولى تمامًا وكثير منها أكثر يقينًا في الحقيقة؛ «فالأهداف» التي نتنبأ بها ونستعملها تكون بمثابة جزيرة صغيرة في بحر لا حد له. وهذا التحديد قد يكون قاتلًا إذا ما كانت الوظيفة الصحيحة للأهداف شيئاً آخر غير تحرير العمل الحاضر وتوجيهه وتخليصه من مشكلاته واضطرابه ولكن هذه الخدمة في المعنى الوحيد للأهداف والأغراض. وهكذا يكون امتدادًا ضئيلاً بالمقارنة بالنتائج التي أغفلناها ولم نتنبأ بها، ولا مضمون له في ذاته. «فالمثل الأعلى» كما يوجد في التفكير الشائع، والاتجاه لتحقيق كامل شامل ينأى بنفسه بعيدًا عن وظائف الأهداف الحقيقية؛ ويتسبب في إحراجنا إذا ما تضمنه التفكير بدلاً من أن يكون، كما هو في الحقيقة، تفسيرًا تقوم به العواطف.

وافتراض أن هناك محتوى غير محدد للنتائج يختار منه الهدف يدخل في المعنى الحاضر للنشاط. «فالهدف» هو النموذج الذي تم تخطيطه في وسط المجال ويعتبر مدار السلوك. وحول هذا الشكل المركزي تمتد دون تحديد خلفية

مساعدة في كل غامض غير محدد وغير متميز. ولا يلقى الذكاء أكثر من ضوء على هذا الجزء الصغير من الكل الذي يوضح مدار في الحركة وحتى إذا كان الضوء خافتًا وكان الجزء المضيء معتمًا نتيجة الخلفية المظلمة فإنه يكفي أن نرى الطريق الذي تتحرك فيه. وبالنسبة للنتائج: الجانبية، والبعيدة، توجد خلفية من الشعور والعاطفة المتفرقة. وهذه هي مادة المثل الأعلى.

وأي عمل من ناحية هدفه المحدد، زهيد صغير إذا قارناه بمجموعة الحوادث الطبيعية. وما نستطيع إنجازه مباشرة نتيجة ما يقدمه عملنا لمجرى الحوادث من اتجاه، لا يعتد به إذا ما قارناه بتيار الحوادث العام. ويغرينا توهم الكبرياء بأن الاختلاف الكوني يسيطر على مجهوداتنا السديدة الجزئية وعدم الرضا بهذا التحديد غير سديد، كما أن الاعتماد على وهم أن حياتنا تستمر نتيجة أهمية خارجية غير سديد أيضًا. فلكل عمل في الحقيقة مضمون غير محدد لديه بالفعل. والجزء البسيط من خطة الأحداث تغيره مجهوداتنا يستمر مع بقية أحداث العالم. فحدود أرض حديقتنا تربطها بعالم جيراننا وجيران جيراننا. وهذا المجهود البسيط الذي نقوم به يرتبط بدوره مع أحداث لا نهائية تحفظها وتديمها. والوعي بهذا اللانهائي الشامل للارتباطات المختلفة هو مثل أعلى.

وعندما نصل إلى إحساس بالمدى اللانهائي للعمل الذي يحدث فيزيقياً في جزء صغير من المكان ويحتل لحظة سريعة من الوقت، فإننا نرى معنى الحاضر واسعاً، لا يمكن قياسه، ولا يخطر على بال. فالمثل الأعلى ليس هدفًا تعمل على تحقيقه، ولكنه مغزى تشعر به ونقدره. وعلى الرغم من أن الوعي به لا يمكن أن يصبح عقلياً (ويتمثل في الأهداف التي لها شخصية مميزة) فإن التقدير العاطفي له لا يكتسبه إلا أولئك الذين يرغبون في التفكير.

ووظيفة الفن والدين أن تثير مثل هذا التقدير وهذا الارتباط، وأن ترفع من قيمتهما وتستقر بهما حتى يصبحا جزءًا من نسيج حياتنا. ويعرف بعض الفلاسفة الوعي الديني بأنه يبدأ عندما ينتهي الوعي الأخلاقي والعقلي، وهذا الرأي صحيح بمعنى أن الأهداف والطرق المحددة تذبل بالضرورة لتدخل في كل متسع عاجز عن التعبير الموضوعي. ولكنهم زيفوا هذا المفهوم بالنظر إلى الوعي الديني على أنه شيء يأتي بعد الخبرة التي يكون فيها الكفاح والتصميم والتنبؤ. والأخلاق والعلم بالنسبة إليهم كفاح: وعندما يتوقف الكفاح تبدأ عطلة أخلاقية، رحلة أبعد مما يمكن أن يصل إليه تفكير أو محاولة. وفي هذا القول حقيقة تتضح في كل نشاط ذكي حيث يتوقف المجهود: حيث يرتد التفكير والعمل إلى مجرى الحوادث التي لا يستطيع التفكير أو المجهود أن يلمسها. وفي هذا القول أيضاً حقيقة تتضح في العمل القصدي حيث يغني التفكير المحدد فيما لا يمكن وصفه أو تحديده في العاطفة.

فإذا ما تواتر معنى هذا الكل الغامض دون عناء مع إحساس بالتوتر في الفصل والجهد في التفكير فستمضي حياتنا في التذبذب بين ما منع وفرض، وبين هرب قصير عابر، وبذلك تكون وظيفة الدين قد صورت ولم تتحقق. فالأخلاق كالحرب يعتقد أنها الجحيم، والدين كالسلام يعتقد أنه فترة للراحة. والخبرة الدينية حقيقة واقعة ما دمنا في وسط المجهود الذي يبذله للتنبؤ بالأهداف المقبلة وتنظيمها، نستمر ونمتد في الضعف والفشل نتيجة إحساسنا بكل مغلف؛ فإسهام المثل الأعلى في السلوك أن يكون السلام في العمل لا بعده.

الفصل التاسع

الحاضر والمستقبل

إخضاع النشاط للنتيجة

إن خضوع النشاط لنتيجة خارجة عنه، أمر تكرر إيراده وتكرر خضوعه للنقد والتمحيص في مواضع كثيرة سابقة. وسواء أكان هذا الهدف لذة، أم فضيلة، أم كمالاً، أم استمتاعا نهائياً بالنجاة. فإنه أمر ثانوي بالنسبة إلى حقيقة أن الأخلاقيين الذين أكدوا غايات ثابتة محددة قد اتفقوا رغم كل اختلافاتهم فيما بينهم في حقيقة أساسية؛ وهي أن النشاط الحاضر ما هو إلا وسيلة. ولقد أكدنا أن السعادة والسداد والفضيلة والكمال هي على العكس من ذلك أجزاء من المغزى الحاضر للعمل الحاضر. فتذكر الماضي وملاحظة الحاضر والتنبؤ بالمستقبل أمور لا غنى عنها. ولكنها لا غنى عنها بالنسبة إلى التحرر في الوقت الحاضر، وبالنسبة لنمو العمل نموًا غنياً. فالسعادة أساسية في الأخلاق لا لأن السعادة شيء نبحث عنه، بل لأنها شيء تحقق الآن، مهما كان الوسط الذي تحققت فيه مؤلماً وشاقًا، وما دام اعترافنا بروابطنا بالطبيعة وبرفاقنا يحرر عملنا ويزيده معرفة. فالسداد ضرورة لأنه إدراك الاستمرار الذي يخرج العمل من ذاتيته وعزلته إلى ارتباط بالماضي والمستقبل.

وربما لم نتوقف أبدًا في هذا النقد والإلحاح، اللذين ربما أثارا القارئ ودفعاه إلى رد الفعل؛ إذ قد يوافق مباشرة على أن النظريات التقليدية كانت متحيزة عند تضحية الحاضر في سبيل خير مستقبل، جاعلة من الحاضر واجبًا شاقاً أو

تضحية نتحملها في سبيل ربح مستقبل. ولكن القارئ قد يعلن احتجاجه: لماذا نتطرف فنتخذ الجانب العكسي، ونجعل من المستقبل وسيلة لإعطاء الحاضر معنى ومغزى؟ لماذا نستهين بقوة التنبؤ وبالجهد الذي يبذل في تشكيل المستقبل وتنظيم ما يحدث؟ أفلا يؤدي مثل هذا المبدأ إلى إضعاف المجهود الذي يبذل لمحاولة جعل المستقبل أفضل من الحاضر؟ فالسيطرة على المستقبل قد يتحدد مداها، ولكنها تصبح نتيجة ذلك غالبية القيمة.

فيجب علينا إذن أن نعتز اعتزازًا غيورًا بكل ما يشجع ويحفظ المجهود الذي تقوم به في سبيل هذه الغاية. والتقليل من أهمية هذه الإمكانية هو في الحقيقة إنقاص للعناية وإضعاف للمحاولة اللتين يعتمد عليهما التقدم والتطور.

السيطرة على المستقبل

والسيطرة على المستقبل قيمتها عالية في الواقع بالنسبة إلى صعوبتها وإلى ما يمكن الحصول عليه. وكل اتجاه في الواقع لجعل هذه السيطرة أقل مما هي عليه الآن هو حركة تقهقر إلى الكسل والتفاهة. على أن هناك اختلافا بين التحسينات المستقبلة كنتيجة وبينها كهدف مباشر. فأن نجعل من هذه التحسينات هدفاً هو بمثابة تبديد للوسيلة المؤكدة إلى تحقيقه، أي بمثابة تبديد للعناية باستخدام المصادر الحاضرة استخداما كاملاً في الموقف الحاضر. فالتنبؤ بالظروف المستقبلة والدراسة العلمية للماضي والحاضر حتى يكون التنبؤ ذكيًا، كلها في الحقيقة أمور ضرورية. فتركيز العناية العقلية على المستقبل، والقلق لمعرفة مدى الصفة التقديرية لأي عمل أحسن توجيهه وضبطها، من الطبيعي أن يترك انطباعًا بأن الهدف الحيوي هو السيطرة على المستقبل، ولكن التفكير في

الأحداث المقبلة هو الطريقة الوحيدة للحكم على الحاضر، بل هو الطريقة الوحيدة لتقدير مغزاه.

وبدون هذا الإسقاط لا يمكن أن تكون هناك مشروعات أو مخططات لاستغلال الطاقات الحاضرة والتغلب على العقبات الحاضرة. فإخضاع الحاضر للمستقبل عن قصد هو إخضاع الأمن نسبيًا للمتغير، وإحلال الاحتمالات محل المصادر. وإخضاع ما تسيطر عليه إلى ما لا نستطيع السيطرة نسبياً.

وكمية السيطرة التي ستظهر في المستقبل ليست تحت سيطرتنا. ولكن مثل هذه الكمية التي تتحول إلى إمكانية عملية تنمو لأفضل إدارة ممكنة للوسائل والعقبات الحاضرة. والسيطرة على الانشغال العقلي بالمستقبل انشغالا قلبيًا، هي طريقة الحصول على كفاية في تناول الحاضر. وهي طريقة وليست هدفاً. وباتباع أكثر الآراء رجاء وأملاً، نجد أن الدراسة والتخطيط أكثر أهمية فيما يضفيان على النشاط الحاضر من معنى وغناء محتوى، ومن زيادة السيطرة الخارجية التي يحققانها. وليس هذا المبدأ تشاؤمياً في اتجاهه، فأي معنى لزيادة السيطرة الخارجية إلا زيادة المغزى الفطري للحياة؟ والمستقبل الذي تنبأ به يصبح حاضرًا في وقت من الأوقات. هل تؤجل قيمة ذلك الحاضر أيضًا إلى تاريخ مقبل، هكذا إلى ما لا نهاية؟ أو أنه إذا كان الخير الذي نكافح لتحقيقه في المستقبل هو خير يتحقق في الواقع عندما يصبح ذلك المستقبل حاضراً، لماذا لا يكون الخير في هذا الحاضر نفس القيمة العالية؟ ومرة أخرى، هل هناك طريقة ذكية لتغيير المستقبل إلا باعتبار جميع إمكانيات الحاضر؟ فاستغلال الحاضر في سبيل المستقبل لا تكون نتيجته إلا أن يصبح المستقبل أقل قابلية للسيطرة. إذ أن هذا يزيد من احتمال الإزعاج الذي تسببه الأحداث المقبلة.

ومن المحتمل أن تبدو الملاحظات التي قدمناها بهذا الشكل وكأنها تناول منطقي لمفاهيم الحاضر والمستقبل إلى أقصى مدى له حتى تبدو غير مقنعة. وبناء منزل يعتبر مثالاً نمطياً للنشاط الذكي؛ إذ هو نشاط يقوم على أساس خطة ورسم. والمخطط نفسه يبنى على تنبؤ باستعمالات مقبلة. وهذا التنبؤ يعتمد بدوره على بحث منظم للخبرات الماضية والظروف الحاضرة، وعلى تجميع الخبرات الماضية عن المعيشة في المنازل وتعرف المواد الحاضرة اللازمة للبناء، وعلى أثمانها ومكان الحصول عليها. فإذا كان هناك موقف يخضع فيه الحاضر لتنظيم المستقبل، فهو هذا الموقف. لأن الإنسان في العادة يبني منزلاً من أجل راحته وأمنه، «وسيطرته» التي تتعلق بالحياة المستقبلة لا لمجرد المزاح – أو مشقة البناء. فإذا ما اتضح من فحص هذه الحالة أن الاهتمام العقلي بالماضي والمستقبل هو وسيلة توجيه النشاط الحاضر وإكسابه معنى، فإن النتيجة بالنسبة للحالات الأخرى يمكن قبولها.

فالملاحظ إذن أن النشاط الحاضر هو الشيء الحقيقي الوحيد الذي يمكن إخضاعه لسيطرتنا؛ فالإنسان قد يموت قبل أن يبني المنزل، أو قد تتغير ظروفه المالية، أو قد يحتاج إلى الانتقال إلى مكان آخر. فإذا ما حاول أن يتحوط لكل هذه المناسبات فلن يفعل شيئًا على الإطلاق. وإذا ما سمح لهذه الأشياء أن تشتت انتباهه فلن يقوم أحسن قيام بمخططه الحاضر وتنفيذه. وكلما أدخل في اعتباره استعمالات المنزل المحتملة في المستقبل، أحسن القيام بوظيفته الحالية وهي النشاط الخاص بالبناء. فالسيطرة على المعيشة المستقبلة، كما يحتمل أن تحدث، تعتمد اعتماداً كلياً على النظر إلى نشاطه الحاضر نظرة جدية مخلصة كغاية لا كوسيلة.

وينشغل الإنسان غاية الانشغال لإتقان ما يحتاج إلى عمل في الوقت الحاضر، وإلى أن يكون الإنسان عادة استغلال الذكاء استغلالا تامًا كموجه للعمل الحاضر، فلن يصل إلى معرفة مدى السيطرة الممكنة على الظروف المستقبلة. وكما تبدو الأشياء اعتاد الناس استغلال العمل الحاضر في سبيل «الغايات» المستقبلة لدرجة أن الحقائق المتعلقة بتقدير مدى إمكانية إنقاص الاحتمالات المستقبلة لم تعرف بعد، وما يفعله الإنسان يحدد كلاً من سيطرته المباشرة الحاضر والمستقبل ومسئوليته. على أننا يجب ألا نخلط بين عملية البناء والبيت الذي تم بناؤه؛ فالأخير وسيلة وليس إنجازاً، وهو كذلك لأنه يدخل في نشاط جديد في الحاضر لا في المستقبل، فالحياة مستمرة، فعملية البناء تخضع للأفعال المتعلقة بالمنزل. ولكن الخير والتحقيق معنى النشاط في كل مكان تكمن في حاضر أصبح ممكناً بالحكم على الظروف الحاضرة في ارتباطاتها المختلفة.

فإذا ما أردنا إيضاحا أكثر أمدتنا التربية بمثال واضح. فالتربية التقليدية كما هي الآن، تخضع الحاضر الحي لمستقبل بعيد متغير. فالإعداد والاستعداد مفتاحها، والنتيجة الواقعية هي نقص في الإعداد المناسب وفي التكيف الذكي. ويتحول تعظيم المستقبل عند التطبيق إلى تبعية عمياء للتقاليد، وحساب تقريبي يزداد ارتباكاً من يوم إلى يوم، أو يتحول في بعض المشروعات التي تسمى التربية الصناعية إلى مجهود مؤكد من جانب طبقة في المجتمع للاطمئنان على مستقبلها، على حساب الطبقة الأخرى. وإذا ما سارت التربية على أنها عملية تحقيق كامل للمصادر الحاضرة، وتحرير، وتوجيه للإمكانيات العاجلة في الوقت الحاضر، فمن المسلم به أن تصبح حيوات الصغار أكثر غناء في المعنى عما هي عليه الآن.

ويتبع ذلك أيضاً أن يصبح الذكاء في شغلٍ دائمٍ بدراسة جميع دلائل القوة، وجميع العقبات والانحرافات، وجميع نتائج الماضي التي تلقي ضوءاً على القدرة الحاضرة، وفي شغل دائم أيضاً بالتنبؤ بالحياة المقبلة للدافع والعادة النشيطة في الوقت الحاضر، ولا يكون الغرض إخضاع الحاضر ولكن تناوله تناولاً ذكياً. ونتيجة لذلك تتحقق كل تقوية أو امتداد ممكن للمستقبل كما لم يتحقق في الوقت الحاضر على الإطلاق.

الإنتاج والاستهلاك

ونجد مثلاً آخر معقداً، في الصفة السائدة لنشاطنا الاقتصادي، ويمكننا أن نعلن بتعصب أن جذور الشرور توجد في فصل الإنتاج عن الاستهلاك أي عن الإتجار أو النهاية الواقعية. على أننا نجد العلاقة العادية بينهما في تناول الطعام. فالطعام يُستهلك والنشاط يُنتج. والاختلاف بينهما هو اختلاف في الاتجاهات أو الأبعاد التي يميزها العقل. وفي الحقيقة هناك تغيير في الطاقة من شكلٍ إلى آخر حيث تكون أكثر طواعية، وأعظم مغزى. فنشاط الفنان والرياضي والباحث العلمي يوضح نفس الميزان، فالنشاط يجب أن يكون منتجاً، وهذا معناه أنه يجب أن يكون له تأثير على المستقبل، وأن تكون نتيجته السيطرة عليه. ولكن ما دام العمل المنتج هو خلّاقاً بذاته، فإن له قيمته الذاتية. والإشارة إلى الإنتاج المقبل والاستمتاع المقبل ليست إلا وسيلة لتنمية إدراك المعاني الذاتية. فالفنان الماهر الذي يستمتع بعمله يعرف أن ما يقوم به هو في سبيل استعمال مقبل. ويعتبر عمله من الناحية الخارجية «إنتاجاً» باللغة الفنية، ويبدو أن هذا يوضح إخضاع النشاط الحاضر إلى غايات بعيدة. ولكن الإحساس بفائدة المادة المنتجة من الناحية الواقعية والأخلاقية والسيكولوجية يكون عاملاً في المغزى الحاضر للعمل الذي يرجع إلى الاستغلال الحاضر

للقدرات، والذي يسمح باستغلال الذوق والمهارة، وإنجاز شيء في الوقت الحاضر. ويفصل الإنتاج الحاضر عن الإرضاء المباشر فيصبح «عملاً» وكدّاً و عناءً ومجهوداً نقوم به بعد تردد.

ومع ذلك فاتجاه الحياة الاقتصادية الحديثة كله يفترض أن الاستهلاك يعني بنفسه إذا ما عنينا بالإنتاج عناية شديدة إجمالية؛ فإنتاج الأشياء يزداد زيادة جنونية، وتستخدم كل طريقة آلية لزيادة هذه الكتلة الجامدة. ونتيجة لذلك لا يجد معظم العمال إشباعاً أو تجديداً أو نمواً في العقل أو إنجازاً في العمل إذ يعملون في سبيل الحصول على مجرد وسيلة للإرضاء فيها بعد. وعندما يحققون هذا الإرضاء ينعزل هذا الإرضاء بدوره عن الإنتاج الحاضر والمستقبل ويصبح أمراً فيزيقياً عقيماً أو تعويضاً لأنواع الخير العادية التي لا يستمتعون بها. وفي نفس الوقت فحماقة فصل الإنتاج عن الاستهلاك، عن الإثراء الحاضر للحياة، يتضح في الأزمات الاقتصادية، وفي فترات البطالة التي تتعاقب مع فترات العمل والممارسة أو «زيادة الإنتاج». فالإنتاج منفصلاً عن الإنجاز يصبح شيئاً كمياً خالصاً، لأن التمييز والنوع يتصلان بالمعنى الحاضر. وعندما تبعد العناصر الجمالية تسود السيطرة الآلية، فالإنتاج تنقصه المعايير، أي إن شيئاً أفضل من شيء آخر إذا كان أسرع أو أكبر في الكمية. فالفراغ لا يعمل على تغذية العقل في العمل، وليس ترويحاً، ولكنه إسراع محموم للانحراف والإثارة والتعبير، وإلا فليس هناك فراغ اللهم إلا الكسل الذي لا غناء فيه. فالتعب والإجهاد نتيجة اتساق النمط في نظر البعض، وفي نظر آخرين نتيجة زيادة في التوتر لمسايرة السرعة المطلوبة، شيء لا يمكن تجنبه. وفصل الإنتاج عن الاستهلاك، والوسائل عن الغايات من الناحية الاجتماعية هو السبب في معظم الانقسامات العميقة التي نجدها بين الطبقات. وأولئك الذين يجعلون «غايات» الإنتاج ثابتة هم

المسيطرون والذين يعملون في النشاط الإنتاجي المنعزل هي الطبقة الخاضعة، ولكن إذا كانت الطبقة الأخيرة مظلومة مضطهدة فإن الطبقة الأولى ليست حرة في الواقع، إذ أن استهلاك هذه الطبقة تبذير وإسراف لا يقوم على الحاجة، وليس استهلاكاً عادياً أو إنجازاً لنشاط. أما ما بقي من حياتهم فإنه مضى في خضوع للآلة حتى تستمر في سيرها بسرعة متزايدة.

يزداد الصراع الطبقي بين أولئك الذين يفرضون عملهم الإنتاجي بالضرورة وبين أولئك المستهلكين المحظوظين. وتعظيم الإنتاج نتيجة عزله عن الاستهلاك المهمل ليسكن الانتباه حتى إن المصلحين من أمثال الاشتراكيين الماركسيين يؤكدون أن المشكلة الاجتماعية كلها تتركز حول الإنتاج. وحيث إن هذا الفصل بين الوسائل والأهداف يعني إقامة وسائل في هيئة أهداف فليس عجباً أن يظهر «المفهوم المادي للتاريخ» وهذا المفهوم ليس اختراعاً لماركس ولكنه سجل لحقيقة الفصل التي ذكرناها. فالمثالية القابلة للتطبيق لا تتحقق إلا في إنجاز، في استهلاك يكون إشباعاً ونمواً وتجديداً للعقل والجسم. فالاتساق بين أنواع الاهتمام الاجتماعية نجده في الاشتراك الواسع للمناشط المتميزة بذاتها، أي عند نقطة الاستهلاك ولكن إكراه الإنتاج على الانفصال عن الاستهلاك يؤدي إلى الاعتقاد الشاذ بأن الحرب الأهلية الناتجة عن صراع الطبقات هي وسيلة للتقدم الاجتماعي بدلاً من أن تكون سجلاً للحواجز القائمة في طريق تحقيقها، ومع ذلك فالماركسي أمكنه أن يعرف معرفة صحيحة طبيعة النشاط الاقتصادي السائد.

المثالية والأهداف البعيدة

وفي تاريخ النشاط الاقتصادي الدليل على النتائج الأخلاقية لفصل النشاط الحاضر عن «الغايات» المستقبلة. وفي طياته أيضاً صعوبة المشكلة —

ما تفرضه على التفكير والإرادة الخيرة. ولقد تعاون الشخص المثالي والشخص المادي العنيف أو «العملي» على وجود هذه الحالة. «فالمثالي» ينظر إلى هدف بعيد، لا إلى المعنى الكامل للحاضر كمثل أعلى. وبهذا يفرغ الحاضر من كل معنى، ويصبح مجرد أداة خارجية، أي شراً ضرورياً يرجع إلى المسافة التي تفصل بيننا وبين الإرضاء الصحيح ذي المغزى. فالتقدير والفرح والأمن في النشاط الحاضر تصبح شكاً: إذ أنها تعتبر انحرافات، وإغراءات وتكاسلاً لا قيمة له. وحيث إن الطبيعة الإنسانية لا بد لها من تحقيق حاضر، يصبح الاستمتاع العاطفي الرومانتيكي بالمثل العليا بديلاً للنشاط الذكي المجزي.

«فاليوتوبيا» لا يمكن أن تتحقق في الواقع ولكنها يمكن أن تكون مناسبة في الخيال، وتعمل كمسكن يثلم الإحساس بالبؤس الذي يستمر رغم ذلك. ثم يبحث عن وسيلة خاصة للوصول إلى سعادة سامية بعيدة. تماماً كما يستمتع الإنجيلي بإحساس سام لذيذ بالخلاص الذي لم يستطع رفاقه الحصول عليه. وهكذا يتحقق المطلب العادي للإنجاز والإرضاء في الحاضر تحقيقاً شاذاً.

ويرغب الرجل العملي في شيء محدد، ويفترض أنه يمكن الحصول عليه، ويعمل من أجله، إذ يبحث عنه «شيء خير» كما يبحث الرجل العادي عن «وقت طيب» تلك الصورة الطبيعية لنشاط فطري مميز. ومع ذلك فنشاطه غير عملي؛ إذ يبحث عن الإرضاء في مكان غير الذي يمكن أن يوجد فيه. وفي هذا البحث «اليوتوبي» عن الخير المقبل يغفل المكان الوحيد الذي يوجد فيه الخير. فهو يفرغ النشاط الحاضر من كل معنى بأن يجعل منه مجرد أداة. وعندما يصل المستقبل يصبح بعد كل ذلك حاضراً محتقراً؛ فعن طريق العادة وعن طريق التعريف يظل هذا الحاضر وسيلة لشيء لم يحدث بعد. ومرة أخرى يجب أن تحقق الطبيعة الإنسانية مطالبها والمرجع الذي لا يمكن تجنبه هو الإحساس. ثم

يحدث حل وسط في العادة يقبل الإنسان على أساسه وبالنسبة إلى ساعات عمله فلسفة النشاط من أجل نتيجة مستقبلة في حين يستمتع في أوقات الفراغ ببركات «روحية» «وتهذيبات مثالية» وبطرق مُعترف بها عرفياً. وهكذا نصل إلى حل لمشكلة إرضاء الإله، وإرضاء إله المال. وهكذا يوضح الموقف المعنى المادي لفصل الغايات عن الوسائل، هذا المبدأ الذي هو انعكاس عقلي لفصل النظري عن العملي والذكاء عن العادة، والتنبؤ عن الدافع الحاضر.

ولقد أنفق الأخلاقيون وقتاً وطاقةً في بيان ما يحدث عندما نغرق أنفسنا في الشهوة والدافع دون إشارة إلى النتائج أو العقل، ولكنهم أغفلوا ما ينتج من شرور عن الذكاء الذي يدرك المثل العليا والخير التي لا تدخل في الدافع الحاضر والعادة الحاضرة. فلقد أصبح لحياة العقل تخصص، ورومانتيكية أو أنها أصبحت عبئاً. ويتضمن هذا الموقف ما تحتويه مشكلة جعل مكان الذكاء في السلوك حقيقياً واقعياً.

وجميع ما ذكرناه عن مكان الذكاء في السلوك يتعرض لاتهامه بالرومانتيكية وبالمثالية التعويضية. فتاريخ العقل هو سجل للفكر، يسجل بدقة تقريبية ما حدث بعد أن يحدث. والمأساة التي نحتاج فيها إلى تدخل من جانب التنبؤ وإرشاد من جانب العقل مضت دون أن نلاحظها، بل وجهنا انتباهنا نحو المصادفة ونحو ما لا علاقة له بالموقف. فعمل الفكر إذن يكون «بعد انتهاء الشيء وفنائه». ويتضح أن قيام العلم الاجتماعي قد زاد من كمية التسجيل الحادثة. فاجتماعيات «ما انتهى وفني» تتردد أكثر من ذي قبل. ومن الأشياء التي سيسجلها العقل العادل عجز المناقشة والتحليل والتسجيل عن تغيير مجرى الأحداث. فالأخيرة تسير في طريقها دون اكتراث، والإجابة بأن هذه المسائل لا توضح عجز الذكاء ولكنها توضح أن ما يوافق عليه العلم ليس علماً، هذه

الإجابة سهلة الترديد حتى تبدو غير مرضية. فيجب علينا أن نرجع إلى بعض الحقائق المادية أو أن نتنازل عن مبدئنا في اللحظة التي نكون قد شكلناه فيها.

وتقدم المسائل الفنية برهاناً على أن عمال البحث، وتسجيل التحليل ليسا دائماً فعالين. وإنشاء سلسلة من حوانيت الدخان في طول البلاد وعرضها ونظام تليفوني وطني حسن الإدارة وامتداد خدمة الضوء الكهربي، تبرهن جميعاً على حقيقة أن دراسة المخططات والتفكير فيها وتشكيلها تحدد في بعض الأحيان مجرى الأحداث. ويظهر هذا الأثر في كل من الإدارة الهندسية وفي التوسع التجاري الوطني. ولا بد من الاعتراف بأن مثل هذه القدرة تقتصر على تلك الأشياء التي تسمى فنية بمقارنتها بالأمور الإنسانية الواسعة. ولكننا إذا ما بحثنا كما يجب علينا أن نفعل عن تعريف للفني لكان من الصعب علينا أن نجد واحداً إلا ذلك التعريف الذي يسير في حلقة مفرغة: فالأمور الفنية هي التي تكون فيها الملاحظة والتحليل والتنظيم العقلي عوامل محددة. وعلى ذلك: هل النتيجة التي نصل إليها هي الاعتقاد بأن اهتماماتنا الاجتماعية الواسعة تختلف عن تلك التي يكون فيها الذكاء عاملاً موجهاً حتى إن العلم يبقى في الحالة الأولى زائراً يصل متأخراً في ظهوره على المسرح بعد أن تكون الأمور قد سويت؟ لا، النتيجة المنطقية أننا ليست لدينا حتى الآن وسيلة فنية في الأمور المهمة الاقتصادية والسياسية العالمية. ويؤدي تعقد الظروف إلى أن تصبح الصعوبات التي تعترض طريقة النمو والتطور فنية هائلة. ولذلك تتصور أننا لن نتغلب عليها أبداً. ولكن اختيارنا يكون بين تنمية وسيلة فنية يصبح معها الذكاء شريكاً متخللاً، وبين استمرار لنظام يعتمد على المصادفة والإهمال والكرب.

الجزء الرابع

الخاتمة

عندما نقسم دراسة السلوك تحت عناوين مختلفة مثل العادة والدافع والذكاء فإنه يتمزق إرباً. ونحن عند مناقشتنا لكل من هذه الموضوعات فإننا نتعرض للموضوعات الأخرى. ونختم هذه الدراسة إذن بتجميع لبعض الاختبارات المهمة التي تتعلق بالسلوك في جملته.

الفصل الأول

خير النشاط

الأفضل والأسوأ

انتهينا إلى أن الأخلاق لها علاقة بجميع أنواع النشاط الذي تدخل فيه إمكانيات الاختيار بين شيئين أو أكثر؛ إذ أن هذه الإمكانيات إذا ما وجدت يكون هناك اختلاف بين الأفضل والأردأ. والتفكير في العمل يعني عدم اليقين، ويتبع ذلك حاجة إلى تقدير أي المسالك أفضل. فالأفضل هو الخير، وأفضل المسالك جميعاً ليس أفضل من الخير ولكنه الخير الذي اكتشفناه. ودرجات المقارنة بين شيئين أو بين أكثر من شيئين ليست إلا طرقاً مؤدية إلى درجة الإيجابية في العمل، فالأسوأ أو الشر هو خير مرفوض، إذ في المداولة الفكرية وقبل الاختيار لا يظهر الشر كشر، فحتى رفضه يكون خبرة منافسة لغيره. ولا يظهر بعد رفضه على أنه خير أقل قيمة، ولكن على أنه الشر في ذلك الموقف.

وفي الواقع لا يكتسب الصفة الأخلاقية المميزة إلا العمل التصدي، أي السلوك الذي يتضمن الاختبار بناءً على التأمل والتفكير، لأنه حينئذ فقط تظهر مشكلة الأفضل والأردأ. ومع ذلك فمن الخطأ الخطير أن نرسم خطاً جامداً فاصلاً بين العمل الذي يتضمن المداولة والاختيار وبين النشاط الذي يرجع إلى الدافع وإلى العادة السائدة. فإحدى نتائج العمل أن نشترك في أزمات حيث يجب علينا أن نفكر في أشياء من المعلوم سبق حدوثها. ومن المشكلات الأساسية الناتجة عن تعاملنا مع الآخرين أن نثيرهم للتفكير في أمور يقومون بها

في العادة نتيجة لعادة لا تفكر فيها. ومن ناحية أخرى يميل كل اختيار تفكيري إلى إرجاع بعض المسائل الواعية إلى عمل أو عادة مسلم بها ولا تفكير فيها. ولذلك فكل عمل يدخل في ميدان الأخلاق بما يكون فيه من حكم محتمل بالنسبة إلى وصفه بالأفضل أو الأردأ. وهكذا تصبح إحدى مشكلات التفكير المحيرة أن نكشف عن مدى تطبيقه، وعما يجب أن تختبره وما يجب أن نتركه للعادة التي لم تُمحَّص. وحيث أنه لا توجد وصفة نهائية لتقرير هذا الأمر فكل الأحكام الخلقية تجريبية وعرضة لمراجعتها عن طريق موضوعها.

والاعتراف بأن السلوك يشمل كل عمل نحكم عليه على أساس الأفضل والأردأ، وإن الحاجة إلى هذا الحكم تمتد في الزمان والمكان امتداد جميع أجزاء السلوك، ينجينا من الوقوع في خطأ عزل الأخلاق في ميدان منفصل من ميادين الحياة. فسلوكنا المتوقع هو حصيلة أفعالنا مائة في المائة. ولذلك علينا أن نرفض الاعتراف بالنظريات التي تنظر إلى الأخلاق على أنها تطهير للدوافع، وتحسين الشخصية، ومتابعة لكمال البعيد الذي لا يمكن السيطرة عليه، وإطاعة للأوامر العلوية، واعتراف بسلطة الواجب. ولمثل هذه الاتجاهات نتائج شريرة مزدوجة. فأولاً تعترض هذه الاتجاهات ملاحظة الظروف والنتائج، وبذلك تنحرف بالتفكير إلى مسائل جانبية. وثانياً بينما تضفي هذه الاتجاهات صفة مرضية ومبالغة فيها على الأشياء التي نراها تحت مظهر الأخلاق، فهي تحرر الجزء الأكبر من أفعال الحياة من البحث الجاد، أي البحث الأخلاقي. فالقلق على مجموعة الأفعال القليلة التي نقرر أنها أخلاقية، تصحبه أحكام الإعفاء وحمامات الاستثناء بالنسبة لمعظم الأفعال. فتأجيل الحكم الأخلاقي يسود بالنسبة لأمور الحياة اليومية.

الأخلاق عملية مستمرة

وعندما نلاحظ أن الأخلاق توجد حيث توجد اعتبارات الأردأ والأفضل، كان علينا أن نلاحظ أن الأخلاق عملية مستمرة وليست إنجازاً ثابتاً. فالأخلاق تعني نمو السلوك في المعنى، وهي تعني على الأقل ذلك النوع من اتساع المعني الذي يترتب على ملاحظة الظروف ونتيجة السلوك. فالأخلاق والنمو شيء واحد. فالتنمية والنمو هما نفس الحقيقة عندما تمتد في الواقع أو عندما يفحصها التفكير. وفي أعظم معنى هذه الكلمة. الأخلاق في التربية، إذ هي تعلمنا معنى ما نستهدفه؛ واستعمال هذا المعنى في العمل. فخير، وإرضاء، و «غاية»، نمو العمل الحاضر في المعنى –على اختلاف درجاته واتساعه – هو الخير الوحيد الذي نستطيع السيطرة عليه، والوحيد كذلك الذي نتحمل مسئوليته. أما الباقي فضربة حظ وقدر. أما مأساة الاتجاهات الأخلاقية التي يصر عليها أولئك الذين لديهم حساسية أخلاقية فهي إرجاع الخير الوحيد الذي يستطيع أن يشغل التفكير تماماً وهو المعنى الحاضر للعمل، إرجاعه إلى المرتبة التي يتبع فيها خيراً بعيداً، سواء أكان هذا الخير المقبل اللذة أم الكمال أم الخلاص أم الحصول على شخصية فاضلة.

والنشاط «الحاضر» لا يكون في النهاية سلاحاً ضيقاً حاداً كالسكين. فالحاضر معقد، يتضمن عدداً كبيراً من العادات والدوافع. وهو مستمر، وهو المجرى الذي يسلكه العمل، وهو عملية تتضمن الذاكرة والملاحظة والتنبؤ والسير إلى الأمام مع نظرة إلى الوراء ونظرة إلى الخارج. وهو لحظة أخلاقية لأنه فترة انتقال نحو اتساع العمل ووضوحه، أو نحو التفاهة والاضطراب. فالتقدم هو إعادة التكوين الحاضر الذي يضفي على المعنى وضوحاً وكمالاً. أما التقهقر فهو هروب في الوقت الحاضر من المغزى والتصميم والفهم..

والذين يقولون بأن التقدم لا يمكن إدراكه وقياسه إلا بالرجوع إلى هدف بعيد، إنما يخلطون بين المعنى والمسافة ثم يعاملون الموقف الاتساعي على أنه مطلق، يحد من الحركة بدلاً من أن تحدده الحركة. وهناك عدد كبير من العناصر السلبية، التي ترجع إلى الصراع والتعويق والغموض في معظم مواقف الحياة، ونحن لا نحتاج إلى إلهام كامل سام ليخبرنا عما إذا كنا نسير إلى الأمام أم لا في تصحيحنا الحاضر. فننتقل من الأردأ لنندمج في الأفضل، لا أن نتجه إليه فحسب. هذا الأفضل الذي تثبت صحته، لا بمقارنته بما هو أجنبي، ولكن بما هو وطني. وما لم يكن التقدم إعادة بناء للحاضر فلا يكون شيئاً، وإذا لم يمكن التعرف عليه بصفات تنسب إلى حركة الانتقال لا يمكن الحكم عليه.

التقدم والتطور

ولقد أقام الناس لأنفسهم حلماً عالمياً غريباً عندما افترضوا أنه بدون مثل أعلى ثابت لخير بعيد يلهمهم، فلن يكون لديهم استثارة للخلاص من المشقات الحاضرة ولن تكون لديهم رغبات للتحرر من الظلم والضغوط الواقعة عليهم وتخليص العمل الحاضر من كل ما يجعله مضطرباً. والعالم الذي نستطيع الحصول فيه على إنارة لاتجاه حركتنا وعلم به نتيجة مفهوم غامض لكمال لا يمكن تحقيقه، لا شك أنه عالم يختلف كليةً عن عالمنا الحاضر. ويكفي ذلك اليوم الشر الذي ينتج عنه، إذ يثيرنا إلى العمل العلاجي، وإلى محاولة تحويل الكفاح إلى انسجام واتساق في منظر مديح، والتحديد إلى امتداد واتساع. وهذا التحويل هو التقدم، وهو التقدم الوحيد الذي يستطيع الإنسان إدراكه وتحقيقه. ولذلك فلكل موقف مقياسه الخاص به للتقدم ولنوع هذا التقدم، وتتكرر الحاجة إلى التقدم وتستمر، فإذا كان من الأفضل أن نسافر بدلاً من أن نقف عند المكان الذي نصل إليه، فذلك لأن السفر وقوف مستمر عند الأماكن التي نصل

إليها، في حين أن الوصول الذي يمنع من السفر بعد ذلك يسهل حصولنا عليه بأن ننام أو نموت. ونجد دليل اتجاهنا فيها نسقطه من مجموعات من أنواع الخير المحددة التي مارسناها، لا في توقعات غامضة؛ حتى ولو أسمينا الغموض كمالاً ومثلاً أعلى، واستخدمنا المنطق الجدلي الجاف في تعريفه، فالتقدم يعني زيادة في المعنى الحاضر مما يتضمن إكثاراً من المميزات المحسوسة؛ والانسجام والاتحاد. وقد تصبح هذه العبارة عامة عند تطبيقها في خبرة الإنسانية جمعاء. فإذا أوضح التاريخ تقدماً؛ فمن الصعب أن نجد هذا التقدم في مكان آخر إلا في هذا التعقيد والامتداد للمعنى الذي نجده في الخبرة، ومن الواضح أن مثل هذا التقدم لا يجلب معه تأخيراً ولا تحصيناً من الاضطراب والتعقيد. فإذا ما أردنا أن نجعل من هذا التعميم أمراً عاماً كان علينا أن نقول: «قم بالعمل حتى تزيد من معنى الخبرة الحاضرة». ولكن حتى إذ ذاك لكي نحصل على معرفة للصفة المادية لمثل هذا المعنى المتزايد يجب علينا أن نهرب من القانون وأن ندرس الحاجات والإمكانيات التي تختار من بينها والتي توجد في موقف فريد ومحلي: فالأمر– كأى شيء مطلق– قاحل مجدب. وحتى يتخلى الناس عن البحث عن صيغة عامة للتقدم فلن يعرفوا أين ينظرون حتى يعثروا عليه.

ويبدأ رجل الأعمال بمقارنة إمكانيات الوقت الحاضر وموجوداته بتلك المتعلقة بالماضي، ثم يسقط مخططات للغد بدراسة هذه الحركة بارتباطها بدراسة الظروف البيئية الحاضرة. ولا يختلف الأمر عن ذلك بالنسبة للحياة. فالمستقبل إسقاط لمادة الحاضر، إسقاطاً ليس قسرياً إلى الحد الذي نبالغ فيه من حركة الحاضر المتحرك. ويضل الطبيب طريقه إذا ما حاول أن يسترشد في مناشطه الخاصة بالتئام الجروح ببناء صورة الصحة التامة الكاملة، بالنسبة للجميع على حد سواء، وكاملة في طبيعتها، ومغلقة على نفسها مرة وإلى الأبد. فهو يستخدم

ما توصل إليه من دراسة الحالات الواقعية للصحة الجيدة، وللصحة المريضة وأسبابها لكي يفحص الفرد المريض في الوقت الحاضر حتى يصل إلى شفائه، والشفاء Recovering عملية معيشية ذاتية تختلف عن الشفاء نفسه Recovery وهو نسبي جامد. فالنظريات الأخلاقية التي لم تبق نظريات على أي حال، بل وجدت طريقها إلى آراء الرجل العادي، قد قلبت الموقف رأساً على عقب فجعلت من الحاضر تابعاً لمستقبل جامد مجرد.

ولمبدأ التطور دلالة عظيمة من الناحية الأخلاقية. ولكن هذه الدلالة قد أسيء فهمها لأن الاتجاهات التقليدية قد غيرت من هذا المبدأ مع أنها في الحقيقة قد هدمته. فلقد ظنوا أن مبدأ التطور معناه إخضاع التغيير الحاضر إخضاعاً تاماً لهدف مستقبل. ولقد اضطروا إلى تعليم فكرة جامدة لا نفع فيها عن التقريب، بدلاً من التبشير بنمو حاضر. وقد استغل التقليد القديم القائل بالغايات الثابتة الخارجية حق الانتفاع بالعلم الجديد. وفي الحقيقة، التطور معناه استمرار التغيير، وحقيقة أن التغيير قد يتخذ شكل نمو في التعقيد والتفاعل في الوقت الحاضر. والمراحل المميزة للتغيير لا نجدها في ازدياد الإنجاز ثباتاً ولكن في تلك المآسي التي يتخلى فيها الثبات الظاهري للعادات عن مكانه للقدرات المتحررة التي لم تقم بوظيفتها من قبل: في أوقات إعادة التكيف وإعادة التوجيه.

ومهما كان نجاح الحاضر في تقويم الصعاب والقضاء على أنواع الصراع، فإنه من المؤكد أن المشكلات ستحدث في المستقبل في شكل جديد أو على مستوى جديد. وفي الحقيقة كل إنجاز جوهري يعقد الموقف العملي بدلاً من أن نلف الأمر ونغفله كالجوهرة في صندوق خاص حتى فتأمل فيه في المستقبل؛ إذ ينتج توزيعاً جديداً للطاقات التي يجب أن تستخدم بطرق لا تستطيع الخبرة الماضية أن تعرفنا بها معرفة تامة. وكل إرضاء مهم لرغبة قديمة يخلق رغبة

جديدة، وعلى هذه الرغبة الجديدة أن تبدأ في مخاطرة عملية للحصول على إرضاء لها. فمن ناحية ما حدث قبل الإنجاز فإن هذه الرغبة تحسم شيئاً. ومن ناحية ما يحدث بعد ذلك فإنها تعمل على التعقيد يخلق مشكلات جديدة وعوامل لا تستطيع أن تحسم أمراً، وتجد شيئاً صبيانياً للأسف في فكرة أن «التطور» والتقدم يعني مجموعة محددة من الإنجاز تبقى دائماً منجزة، وتنقص من الكمية التي ستنجز بقدر محدد متخلصة مرة واحدة وإلى الأبد من كثير من التعقيدات، ودافعة لنا في طريقنا إلى هدف نهائي ثابت غير مضطرب. ومع ذلك نجد أن مفهوم التطور في منتصف العهد الفيكتوري ممثلاً للقرن التاسع عشر كان بالضبط تكويناً لمثل هذه الطفولة التامة.

وإذا كان المثل الأعلى يرمي إلى وجود حالة ثابتة متحررة من كل صراع واضطراب فهناك إذن عدد من النظريات تعلو مزاعمها على تلك التي ينادى بها مبدأ التطور المعروف. ويشير المنطق في هذا الصدد إلى روسو وتولستوي مما قد يخطر ببال عقلية بسيطة بدائية، عائدة من حضارة معقدة شاقة إلى حالة من حالات الطبيعة. لأن التقدم في الحضارة بالتأكيد لا يعني زيادة في اتساع وتعقيد المشكلات التي تتناولها فحسب ولكنه يسبب أيضاً عدم استقرار متزايد؛ إذ عندما تزداد الرغبات والأدوات والإمكانيات، فإنها تزيد من تنوع القوى التي تدخل في علاقات مع بعضها البعض والتي تتطلب توجهاً ذكياً. أو مرة أخرى – عدم مبالاة الرواقيين أو الهدوء البوذي لها مزاعم أعظم؛ إذ قد يقال بما أن الإنجازات الموضوعية تعقد الموقف، فإن الحصول على انتصار ثابت نهائي لا يكون إلا برفض الرغبة. وحيث إن كل إرضاء للرغبة يزيد من القوة، وهذه بدورها تخلق رغبات جديدة، فإن الانسحاب إلى حالة داخلية لا مشاعر فيها

وعدم الاهتمام بالعمل والإنجاز في الطريق الوحيدة إلى امتلاك الحقيقة الدائمة الثابتة النهائية.

التفاؤل

ونعود إلى القول بأنه من وجهة نظر الاقتراب المحدد من هدف نهائي، فإن الميزان يميل تماماً إلى جانب التشاؤم. فكلما جاهدنا أكثر،كَثُر الإنجاز، ربما، ولكنه من المؤكد أيضاً كلما كثرت الحاجات والإحباطات، وكلما عملنا أكثر وأنجزنا أكثر كانت النهاية غروراً وإثارةً. ومن وجهة نظر تحقيق الخير الذي يظل ساكناً، والذي يكون مجموعة منجزة محددة تقلل كمية الجهد اللازمة للوصول إلى الهدف الأسمى للخير النهائي، فإن التقدم يكون وهماً، ولكننا نبحث عنه في المكان الخاطئ فالحرب العالمية تعليقٌ مرٌّ على مفهوم القرن التاسع عشر الخاطئ عن الإنجاز الأخلاقي – هذا المفهوم الخاطئ الذي ورثناه عن النظرية التقليدية للغايات الثابتة، محاولين تفخيم هذا المبدأ بمساعدة النظرية «العامية» للتطور على أن مبدأ التقدم لم يفلس بعد. فإفلاس الاتجاه القائل بالخير الثابت الذي نعمل على تحقيقه وامتلاكه امتلاكا ثابتاً قد يكون الوسيلة لأن يتجه عقل الإنسان إلى نظرية للتقدم يمكن الدفاع عنها – إلى العناية بالمشكلات والإمكانيات الحاضرة.

والذين يقولون بفكرة أن التحسن والنمو في الخير في الاقتراب من خير أو غاية شاملة ثابتة لا تتغير، قد أجبروا على الاعتراف بحقيقة أننا نرى الخير الواقع في أشكال خاصة بالنسبة إلى الحاجات الحاضرة، وأن تحقيق أي خير معين يغوص دون شعور منا في موقف جديد من عدم التكيف مع حاجته إلى غاية جديدة ومجهود متجدد. ولكنهم قد توصلوا بعد جهد إلى نظرية جدلية

عبقرية نشرح الحقائق بينها تحفظ نظريتهم كاملة. فالهدف والمثل الأعلى لا حد له والإنسان محدود خاضع للظروف التي تفرض نفسها عليه في الزمان والمكان، وطبيعة الغايات التي يتداولها الإنسان وطبيعة الإرضاء الذي يحققه ترجع تماماً إلى طبيعته الحسية المحدودة بتضادها مع طبيعة الغاية أو طبيعة المعالم الحقيقية التامة غير المحدودة. ولذلك فعندما يصل الإنسان إلى تحقيق ما اعتبره غاية رحلته فإنه يجد أنه لم يقطع إلا مسافة من الطريق. فالمناظر التي لا حد لها لا تزال تمتد أمامه. ومرة أخرى يعتبر غاية رحلته في مكان أبعد إلى الأمام. ومرة أخرى عندما يصل إلى ما اعتبره مكان وصوله يجد الطريق مفتوحاً أمامه في مسالك غير متوقعة، ويرى أشياء جديدة بعيدة تشير إليه أن يتقدم، هذا هو المبدأ الشائع.

وبانحراف غريب تصبح هذه النظرية مثالية أخلاقية. ووظيفة الإلهام والإرشاد تنسب إلى التفكير في هدف تام تماماً أو كامل. وفي الحقيقة تسبب هذه الفكرة التي يتمسكون بها بإخلاص تثبيطاً وبأساً، لا إلهاماً وأملاً. وهناك شيء مضحك أو مؤلم في الاتجاه الذي يقول بأن الإلهام مضر للتقدم المستمر إذ يخبر الإنسان أنه مهما يفعل أو مهما يحقق، فإن النتيجة تافهة بالنسبة لما أراد تحقيقه عند بدء العمل، وأن أي محاولة يقوم بها مقدر لها إلى الأبد أن تكون خيبة أمل، ونتيجة ذلك كله بأمانة هي التشاؤم. فكل شيء يرجع إلى الاستثارة، وكلما كان المجهود أكبر كانت الاستثارة أكبر. ولكن الحقيقة أن ما يحدد الشجاعة والأمل ليس هو الجانب السلبي للنتيجة، ولكنه الفشل في الوصول إلى اللا محدود. فالإنجاز الإيجابي والإغناء الواقعي للمعنى والقوى، يفتح أبواباً جديدة ويقيم أعمالاً جديدة، ويشكل أهدافاً جديدة، ويثير مجهودات جديدة. والحقائق ليست تلك التي تؤدي إلى تفاؤل لا تفكير فيه أو إلى مواساة؛ إذ أنها

تجعل الاعتماد على أنواع من الخير المتحققة أمراً مستحيلاً. إذ لا يمكن تجنب أنواع الصراع والفشل الجديدة ويبقى المنظر الكلي للعمل كما كان من قبل، على أنه يبدو لنا أكثر تعقيداً وأكثر اهتزازاً في أساسه، ولكن هذا الموقف بذاته هو نتيجة التوسع، لا نتيجة فشل القوة. وعندما نسيطر عليه ونسمح بوجوده يكون في هذا تحدياً للذكاء. ومعرفة ما نفعل بعد ذلك لا تأتي من هدف أبدي، يكون فارغاً بالنسبة إلينا. ولكن هذه المعرفة يمكن أن تشتق من دراسة النقص وعدم التنظيم في الموقف الواقعي وإمكانياته.

على أي حال، فالمناقشات التي تدور حول التشاؤم والتفاؤل والتي تبنى على اعتبارات خاصة بالتحقيق الثابت للخير والشر هي في أساسها لفظية في نوعها. فالإنسان يستمر في معيشته لأنه مخلوقٌ حيٌّ، لا لأن العقل يقنعه بأن هناك إرضاءً أو إنجازاً في المستقبل مؤكداً أو مُحتملاً. فهو فطري مع المناشط التي تدفعه إلى الأمام. فالأفراد هنا وهناك يتوقفون، ومعظم الأفراد ينحرفون وينسحبون ويبحثون عن ملجأ هنا وهناك. ولكن الإنسان كإنسان لا يزال لديه الجرأة الخرساء التي لدى الحيوان، فلديه تحمُّل، وأمل، وحبّ استطلاع، وشغف، وحبّ للعمل. وهذه السمات يكتسبها بتكوينه لا بتفكيره. فتذكر الماضي، والتنبؤ بالمستقبل، يجعلان من الخرَس درجة من البيان. إذ تضيء حب الاستطلاع، وتثبت الشجاعة. وعندما يأتي المستقبل بخيبة الأمل التي لا يمكن تجنبها، وبتحقيقاته للآمال أيضاً، ومصادر جديدة للمتاعب، يفقد الفشل شيئاً من قدريته، وتؤتي المقاساة ثمارها من معرفة وتعلم، بدلاً من أن تكون شعوراً بالمرارة، فالتواضع أمر مطلوب في لحظات النصر أكثر منه في لحظات الفشل. لأن التواضع ليس بخس النفس لقيمتها بغير وجه حق، وإنما هو إحساسنا بعجزنا الذي لا يعتد به حتى مع ذكائنا المفرط في التحكم في الأحداث،

وإحساسنا باعتمادنا على القوى التي تسير في طريقها دون اعتبار لرغبتنا أو لمخططاتنا. وفحواه ليس في تراضي الجهد، ولكن في أن نقدر كل فرصة للنمو الحاضر. ففي الأخلاق المصدر والأمر يشتقان من اسم الفاعل: فالكمال Perfection هو السعي نحو الكمال perfecting والإنجاز Fulfillment هو السعي نحو الإنجاز Fulfilling، والخير يكون الآن أو لا يكون أبداً.

والفلسفات المثالية، كفلسفة أفلاطون وأرسطو وسپينوزا، مثلها مثل الفرض الذي قدمناه الآن، قد وجدت الخير في المعاني التي تنسب إلى حياة واعية، حياة العقل، لا في تحقيق خارجي. ومثلها مثل الفرض الذي قدمناه، بالغت هذه النظريات في مكان الذكاء في الحصول على تحقيق للحياة الواعية. وهذه النظريات على الأقل لم تخضع للحياة الواعية لطاعة خارجية، ولم تنظر إلى الفضيلة على أنها شيء مختلف عن الحياة نفسها، ولكنها أقامت معنى علوياً وعقلاً علوياً، بعيداً عن الخبرة الحاضرة ويتعارض معها. أو أنها تصرّ على شكل معين للمعنى والشعور يمكن الحصول عليه بطرق خاصة للمعرفة ليست في متناول الرجل العادي، لا تتضمن استمرار إعادة تكوين الخبرة العادية، ولكنها عكس ذلك على خط مستقيم. ولقد تناولت التجديد وتغير القلب في جملته وعلى أنه مغلق على نفسه لا على أنه مستمر.

ولقد جعل النفعيون أيضاً من الخير والشر، والصواب والخطأ، مسائل خاصة بالخبرة الواعية. وأنزلوها بالإضافة إلى ذلك إلى الأرض، إلى الخبرة اليومية. ولقد جاهدوا في أن تكون أنواع الخير التي لا تتصل بهذا العالم إنسانية. ولكنهم احتفظوا بالاتجاه القائل بأن الخير هو المستقبل وبذلك يكون خارجاً عن معنى النشاط الحاضر. وهكذا يكون الخير مشتتاً استثنائيا معرضاً للمصادفة، سلبياً، استمتاعا وليس بهجة، شيئاً عثرنا عليه، لا تحقيقاً وصلنا إليه. والغاية

المقبلة بالنسبة لهم ليست بعيدة جداً من العمل الحاضر كما هو الشأن مع ميدان المثل العليا الأفلاطوني، أو كما هو الشأن مع التفكير العقلي عند أرسطو، أو كجنة المسيحية، أو كمفهوم سپينوزا عن الكل العام. ولكن الغاية المقبلة لا تزال عندهم مختلفة في المبدأ وفي الواقع عن النشاط الحاضر. والخطوة التالية أن ننظر إلى البحث عن الخير على أنه معنى دوافعنا وعاداتنا، وأن ننظر إلى الخير الأخلاقي المعين أو الفضيلة على أنه نعلم هذا المعنى، تعلماً لا يرجع بنا إلى ذات منعزلة، ولكن إلى دنيا خارجية من الأشياء والعلاقات الاجتماعية، تنتهي بزيادة في المغزى الحاضر.

ولا شك أن هناك الذين يعتقدون أننا نهرب من المتاهات الخارجية البعيدة لنقع في أبيقورية تعلمنا أن نخضع كل شيء للإرضاء الحاضر. والفرض الذي فضلناه قد يبدو للبعض أنه ينصح بحياة ذاتية تتركز حول نفس يتسع فيها الشعور، نوع من الذاتية محب للفن الجمالي. أليست نصيحتنا أن نركز الانتباه على كل شعور يصاحب العمل حتى نهذبه ونطوره؟ أليس هذا –كبقية الأخلاق الذاتية – مبدأً مضاداً للمجتمع يعلمنا أن نخضع النتائج الموضوعية لأعمالنا، تلك التي تحقق مصالح الآخرين، إلى إغناء لحيواتنا الواعية الخاصة؟.

الأبيقورية

ولا نستطيع أن ننكر أن الأبيقورية بها جانب من الحقيقة إذا ما قورنت بالأفكار الجامدة التي ثارت ضدها. فلقد جاهدت لتركيز الانتباه على ما هو في الواقع تحت سيطرتنا، وعلى البحث عن الخير في الحاضر بدلاً من أن نبحث عنه في مستقبل متغير غير مؤكد. ولكن مشكلتها تكمن في شرحها للخير الحاضر. فلقد أخفقت في ربط هذا الخير بالمدى الكامل للمناشط. ولقد نظرت إلى الخير في الانسحاب لا إلى الخير في الإسهام الفعال. أي أن الاعتراض على

الأبيقورية هو في مفهومها عما يكوِّن الخير الحاضر، لا في تأكيدها الإرضاء الحاضر. و نفس الملاحظة يمكن أن نقدمها بالنسبة لكل نظرية تعترف بالذات الفردية. فإذا كانت مثل هذه النظرية معترضاً عليها، فإن الاعتراض موجه إلى نوع هذه الذات أو صفتها. فمن الطبيعي أن الفرد هو حامل الخبرة. ما معنى هذا؟ كل شيء يعتمد على نوع الخبرة التي تتركز في هذا الفرد. فليس المهم هو مكان الخبرة، ولكن المهم محتوياتها، ما في المكان. فالمركز ليس هو المجرد الذي نستطيع اختباره عن طريق سيطرتنا ولكن ما يتجمع حوله هو اهتمامنا. ونحن لا نستطيع إلا أن تكون ذواتاً فردية، كل واحد منا. فإذا كانت الذات على هذا الوضع شيئاً مكروهاً، فاللوم لا يقع على الذات ولكن على العالم الخالق. وفي الواقع، التمييز بين الأنانية التي نعيبها، وعدم الأنانية التي نقدرها، يوجد في نوع المناشط التي تنبع من الذات وتدخل فيها طبقاً لكون هذه المناشط تتقلص وتمنع أو تمتد وتتجاوز الحدود والمعنى يكون بالنسبة لذات ما، ولكن هذه الحقيقة البدهية لا تثبت نوع أي معنى خارجي. بل قد تكون بحيث تصغّر من الذات، وقد تكون بحيث تعظم وتوفر من الذات. ومن غير المناسب أن نذم في قيمة الخبرة لأنها ترتبط بالذات، كما أنه من الوهم أن تجعل من الشخصية كشخصية مثلاً أعلى بعيداً عن موضوع نوع الشخص الذي تكونه.

تحقيق السعادة للآخرين

والأشخاص الآخرون ذوات أيضاً. فإذا بخسنا من قيمة خبرة الفرد في معناها لأنها تتركز في ذات، فلماذا نقوم بعمل لمصلحة الآخرين؟ فهذه أنانية، وتلك أنانية، وكل منهما كالأخرى. فمصلحتنا تساوى مصلحة الآخرين. ولكن الاعتراف بأن الخير يوجد دائماً في نمو حاضر لمغزى النشاط يمنعنا من التذكر في أن المصلحة يمكن أن تتكون من سعادة دون أجر، وفي اللذات يمكن أن تضفيها

على الآخرين من الخارج. ويوضح هذا الاعتراف أن الخير من نفس النوع حينما وجد، سواء أكان في ذات الفرد أو في ذات أخرى. والنشاط له مغزى بدرجة تكوينه لمجموعة متنوعة مترابطة من العلاقات واعترافه بها، وما دام أن هناك دافعاً اجتماعياً يستمر، وما دام أن هناك نشاطاً يعزل نفسه يؤدي إلى عدم رضاً داخلي ويمنع صراعاً فيه سبيل خير تعويضي، فلا يهمنا بعد ذلك أي اللذات أو أنواع النجاح الخارجية تطالب بمجراه.

وعندما نقول إن مصلحة الآخرين، كمصلحتنا، تتكون من توسيع وتعميق للمدركات التي تضفي على النشاط معناه في نمو تربوي، يكون معنى هذا أن نبدأ افتراضاً له مضمون سياسي. «فلن نجعل الآخرين سعداء» إلا بأن نحرر قواهم، ونشغلهم مناشط تزيد من معنى الحياة لديهم، يكون بمثابة ضرر لهم وإرضاءً لأنفسنا تحت ستار ممارسة فضيلة معينة. ومقياسنا الأخلاقي لتقدير أي تنظيم قائم أو أي إصلاح مقترح هو نتيجته على الدافع والعادات. هل يحرر الاهتمام أم يكبته، يجعله مرناً أو يجمده، يقسمه أو يوحده؟ هل الإدراك يسرع أم يبطىء؟ هل تصبح الذاكرة قادرة ومتسعة أم ضيقة ومضطربة غير مناسبة؟ هل ينحرف الخيال إلى الوهم والأحلام التعويضية، أم أنه يضيف خصباً للحياة؟ هل التفكير خلّاق؛ أم يقذف به جانباً إلى تخصصات ظاهرية؟ وهناك حق في أنه عندما نقيم المصلحة الاجتماعية كغاية للعمل فإن ذلك يؤدي إلى خضوعٍ كريهٍ وتدخلٍ عنيفٍ، أو إلى عرض رسم لشفقة محبوبة. ويحدث الميل إلى هذا الاتجاه، عندما يُقصد إسعاد الآخرين مباشرة، أي عندما نستطيع أن نقدم شيئاً مادياً للآخرين. فتغذية الظروف التي توسع من أفق الآخرين وتهيئ لهم سيطرة على قواهم، حتى يجدوا سعادتهم بطريقتهم الخاصة، هو طريق العمل «الاجتماعي». وإلا فلنبتعد عن صلاة الرجل الحر، وليبعث بها إليه «المصلحون» و«الرحماء» من الناس، قبل أي من الناس.

الفصل الثاني

الأخلاق إنسانية

الأخلاق الإنسانية

حيث إن الأخلاق تتعلق بالسلوك، فإنها تنمو من حقائق حسية معينة، وجميع النظريات الأخلاقية المعروفة تقريباً – باستثناء النظرية النفعية – قد رفضت التسليم هذه الفكرة. ففي العالم المسيحي بصفة عامة، ارتبطت الأخلاق بالأوامر والثواب والعقاب العلوية. والذين نجوا من هذه الخرافة قد أرضوا أنفسهم بتحويل الاختلاف بين هذا العالم والعالم الآخر إلى تمييز بين الواقعي والمثالي، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. ولم يستسلم العالم الواقعي إلى الشيطان ظاهرياً، ولكن نظر إلى هذا العالم الواقعي على أنه مظهر للقوى المادية العاجزة عن توليد الفضائل الأخلاقية. ونتيجة لذلك يجب أن تقدم الاعتبارات الأخلاقية من أعلى. ولا يمكن أن نعلن رسمياً أن الطبيعة الإنسانية مريضة نتيجة للخطيئة الأولى، ولكن يقال إنها حسية، مندفعة، خاضعة للضرورة، في حين أن الذكاء الطبيعي هو بحيث لا يستطيع أن يعلو فوق تقدير النفع الخاص.

ولكن الأخلاق في الحقيقة هي أكثر المواد، جميعاً، إنسانية. وهي أقربها جميعاً إلى الطبيعة البشرية، وتتصف بالحسية التي لا يمكن محوها، وهي ليست لاهوتية، ولا ميتافيزيقية، ولا رياضية. وحيث إنها تتعلق مباشرة بالطبيعة الإنسانية، فكل ما يمكن معرفته عن العقل الإنساني والجسم الإنساني في علم

وظائف الأعضاء، وعلم الطب، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، يكون مما يناسب البحث الأخلاقي. فالطبيعة الإنسانية تعيش وتعمل في بيئة، وهي لا تكون «في» هذه البيئة، كما تكون النقود في صندوق، ولكن ما يكون النبات في البرية وضوء الشمس. فهو منها، مستمرٌ مع طاقاتها، معتمدٌ على مساعدتها، ويستطيع النمو إذا استعملها، وإذا استطاع أن يبني بالتدريج من عدم مبالاتها الفجة بيئة سارة متمدينة. وعلى هذا فالطبيعة والكيمياء والتاريخ والإحصاء وهندسة العلم، جزء من المعرفة الأخلاقية المنظمة ما دامت تساعدنا على فهم الظروف والمؤسسات التي يعيش الإنسان في ظلها، وعلى أساسها يشكل مخططاته وينفذها. فالعلم الأخلاقي ليس شيئاً له ميدان منفصل، ولكنه معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت في محتوي إنساني حيث تضيء مناشط الإنسان وترشدها.

القانون الطبيعي والأخلاق

وطريق الحق ضيق محصور، ومن السهل أن نتجول وراء هذا الطريق من هذا الجانب إلى ذاك. وفي محاولة للتخلص من هذا الخطأ الذي جعل من الأخلاق تعصباً أو وهماً، شيئاً عاطفياً أو معتمداً على سلطة بفصله عن الحقائق والقوى الواقعية، ذهب واضعو النظريات إلى النقيض الآخر. فلقد أكدوا أن القوانين الطبيعية هي نفسها قوانين أخلاقية حتى إن الأمر ليبقى بعد ملاحظتها ليطابقها. هذا المبدأ الذي يقول بالاتفاق مع الطبيعة كان يمثل في الواقع فترة انتقال، فعندما تندثر الميثولوجيا بأشكالها المعروفة وعندما تضطرب الحياة الاجتماعية حتى تفشل التقاليد والعادات في إمدادنا بسيطرتها المعتادة، يلجأ الناس للطبيعة كمعيار. وهم ينسبون للطبيعة جميع صفات المديح التي ارتبطت من قبل بالقانون المقدس، أو يدركون القانون الطبيعي على أنه القانون المقدس

الحقيقي الوحيد. ولقد حدث هذا بشكلٍ ما في الرواقية، وحدث بشكل آخر في الاعتقاد الديني في القرن الثامن عشر باتجاهه نحو نظام للطبيعة خيِّر منسجم عقلي في جملته.

ولقد استمر هذا الاتجاه في زماننا في الفلسفة الاجتماعية السائبة Laissez faire وفي نظرية التطور؛ فالذكاء الإنساني يعتبر تدخلاً مصطنعاً إذا قام بما هو أبعد من تسجيل القوانين الطبيعية الثابتة كقواعد للعمل الإنساني. وعملية التطور الطبيعي تعتبر نموذجاً صحيحاً للمحاولة الإنسانية. ولقد تقابلت هاتان الفكرتان عند سبنسر. وتبدو فلسفة سبنسر التطورية في نظر «المستنير» ومن الجيل السابق وكأنها تقدم ضماناً علمياً لضرورة الأخلاق، على حين أنها تبرهن كذلك، في كل جزء منها، على جدوى «التدخل» القصدي في عمليات الطبيعة الخيّرة. ولقد كانت فكرة العدل هي قانون السبب والنتيجة. فمخالفة القانون الطبيعي في الكفاح في سبيل البقاء تكون عقوبته الإزالة والاستبعاد بينما يؤدي التطابق مع هذا القانون إلى زيادة الحيوية والسعادة. وبهذه العملية تنسجم الرغبة الذاتية تدريجياً مع ضروريات البيئة حتى يجد الفرد السعادة في النهاية في القيام بما تطلبه البيئة الاجتماعية والطبيعية، وبذلك يخدم نفسه في خدمته للآخرين.

ونتيجة لهذا الرأي، ارتكب الفلاسفة «العلميون» الأوائل خطأً لا يعدو أن يكون خطأ التنبؤ بتاريخ الانسجام الطبيعي التام. وكل ما يستطيع العقل القيام به هو الاعتراف بالقوى التطورية وبذلك يمتنع عن تأخير وصول اليوم السعيد الذي يحدث فيه الانسجام التام. وفي الوقت نفسه يتطلب العدل أن يقاسي الضعيف والجاهل نتائج تدنيس القانون الطبيعي بينما يجني العاقل القادر ثواب التفوق.

والنقص الأساسي في مثل هذه الآراء هو أنها تفشل في رؤية الاختلاف الذي يحدث في الظروف والطاقات عن طريق إدراكها. والعمل الأول للعقل أن يكون «حقيقياً» أن يرى الأشياء «كما هي». فإذا استطاع علم الأحياء مثلاً، أن يقدم لنا معرفة عن أسباب القدرة والعجز، والقوة والضعف، فإن هذه المعرفة تكون جميعها في سبيل الخير. والأخلاق غير العاطفية تبحث عن كل معرفة يستطيع العلم الطبيعي تقديمها خاصة بالظروف البيولوجية ونتائج النقص والتفوق. ولكن معرفة الحقائق لا تتضمن تطابقاً وطمأنينة. ولكن العكس هو الصحيح. فإدراك الأشياء كما هي ليس إلا مرحلة في عملية اختلافها. ولقد بدأت هذه الأشياء فعلاً في أن تختلف في طريقة معرفتها؛ إذ تدخل على أساس هذه الحقيقة في مضمونٍ مختلف، مضمون فيه التنبؤ والحكم عن الأفضل والأردأ. فالسيكولوجية الباطلة التي تقول بميدان منفصل للشعور هي السبب الوحيد في ألا يعترف بهذه الحقيقة اعترافاً عاماً. فالأخلاق لا تكمن في إدراك الحقيقة ولكن في الاستعمال الذي ينتج عن إدراكها. وافتراض أن الاستعمال الوحيد للأخلاق هو تزويد البركات، تسبغها على الحقيقة وذريتها هو افتراض مريع. وإنما الأخلاق في ذلك الجزء من الذكاء الذي يخبرنا متى نستعمل الحقيقة للانسجام والاستمرار، ومتى نستعملها لتغيير الظروف والنتائج.

ومن السخف أن نفترض أن المعرفة الخاصة بالارتباط بين النقص ونتائجه تقرر التبعية لهذا الارتباط. ويشبه هذا افتراض أن المعرفة الخاصة بالارتباط بين الملاريا والبعوض تتضمن تربية البعوض؛ فالحقيقة عندما تعرفها تكون قد دخلت في بيئة جديدة. ودون أن تتوقف عن الانتساب إلى البيئة المادية تدخل أيضاً في وسط من المناشط الإنسانية، من الرغبات والمكروهات، ومن العادات والغرائز، وتكتسب بذلك إمكانيات جديدة وقدرات جديدة. فالبارود في الماء لا يكون

له نفس أثر البارود بجانب اللهب. والحقيقة المعروفة لا تعمل كما تعمل الحقيقة غير المدركة. وعندما تصل إلى معرفتها ترتبط بلهيب الرغبة، وببرود الكراهية. فمعرفة الظروف التي تؤدي إلى العجز قد تتسق مع رغبة لإبقاء الآخرين في تلك الحالة بينها يكرهها لنفسه. أو قد تتسق هذه المعرفة مع شخصية تجد نفسها معوقة بمثل هذه الحقائق؛ ولذلك تكافح لاستخدام معرفتها للأسباب في إحداث تغيير في النتائج. وتبدأ الأخلاق من هذه النقطة من استغلال معرفة القانون الطبيعي؛ استغلالاً يتغير مع النظام الفعَّال للاستعدادات والرغبات. ولا يتعلق العمل الذكي بالنتائج المجردة للشيء الذي عرفناه، ولكن بالنتائج التي يمكن إظهارها عن طريق العمل المتوقف على المعرفة. وقد يستخدم الناس معرفتهم لإثارة الاتساق أو المبالغة أو لإحداث تغيير أو محو للظروف، ونوع هذه النتائج هو الذي يحدد مشكلة الأفضل والأسوأ.

مكان العلم

ولقد أثارت المبالغة في الانسجام الذي ينسب للطبيعة الناس لملاحظة ما ينتشر في الطبيعة من عدم انسجام. فالنظرة المتفائلة عن الخير الطبيعي تبعثها نظرة أخرى أكثر أمانةً وأقل رومانتيكيةً عن الصراع والنضال في الطبيعة. فبعد «هلفيتس» (Helvetius) و«بنتام» (Bentham) جاء «مالثوس» (Malthus) و«داروين» (Darwin). فمشكلة الأخلاق هى مشكلة الرغبة والذكاء.

ما الذي نستطيع عمله مع هذه الحقائق من عدم الانسجام والصراع؟ فبعد أن اكتشفنا مكان الصراع من الطبيعة ونتائجه، ما زال علينا أن نكتشف مكانه وعمله في الحاجة الإنسانية والفكر الإنساني. ما مركزه، وما وظيفته، وما هي إمكانيته أو استعماله؟ والإجابة على العموم بسيطة؛ فالصراع هو المثير

للتفكير، إذ يثيرنا إلى الملاحظة والتذكر، ويحرضنا على الاختراع، ويهزنا لنخرج من سلبية القطيع ويبدأ بنا طريق الملاحظة والاختراع، وليس معنى هذا أنه يؤدي إلى هذه النتيجة دائماً، ولكن معنى هذا أن الصراع لا بد منه للتأمل والابتكار. وعندما نلاحظ إمكانية استخدام الصراع بهذا الشكل، فإنا نستطيع استخدامه استخداماً منظماً ليحل قسرية العقل محل قسرية الهجوم والتهور الوحشيين. ولكن الميل إلى اعتبار القانون الطبيعي معياراً للعمل مما يفترض أن العلم ورثه من عقلية القرن التاسع عشر يؤدي إلى أن يصبح مبدأ الصراع نفسه أعلى. وبذلك تغفل وظيفته في العمل على التقدم بإثارة الصراع، ويصبح بذلك المؤدي إلى التقدم.

ولقد استعار «كارل ماركس» من جدليات «هيجل» (Hegel) فكرة ضرورة وجود عنصر سلبي، ضرورة وجود معارضة للتقدم. وأسقط هذه الفكرة في الشئون الاجتماعية وتوصل إلى نتيجة تقول بأن كل تطور اجتماعى يأتي عن طريق الصراع بين الطبقات، وعلى ذلك يجب أن تكون هناك حرب بين الطبقات، وبذلك يعمل ما يفترض أنه الشكل العلمي المبدأ التطور الاجتماعي على العداء الاجتماعي وينظر إليه على أنه الطريق للانسجام الاجتماعي، ومن الصعب أن تجد مثلاً أكثر قوة مما يحدث عندما نضفي على الأحداث الطبيعية تقديسا اجتماعياً وعملياً. ولقد استخدم مبدأ «داروين» استخداماً مماثلاً لتبرير الحرب ولتبرير ما ينتج عن المنافسة في سبيل الثروة والقوة من أمور وحشية.

وسبب وجود مثل هذا المبدأ وإثارته – وليس تبريره – يمكن أن نجده في أعمال أولئك الذين ينادون بالسلام بينما لا يوجد سلام، ويرفضون الاعتراف بالحقائق كما هي، ويزعمون انسجاماً طبيعياً في الثروة والمزايا، في رأس المال والعمل، وفي العدل الطبيعي الذي نجده في الظروف السائدة. وهناك شيء

فظيع، شيء يدفع الإنسان إلى الخوف على الحضارة، في إعلان اختلاف الطبقات وصراع الطبقات، ذلك الإعلان الذي يبدأ من طبقة لديها القوة، طبقة تسيطر على كل الوسائل، حتى إنها تحتكر المثل العليا الأخلاقية، حتى تستمر في نضالها في سبيل القوة والسيطرة الطبقية. وتضيف هذه الطبقة إلى هذا الصراع نفاقاً مما يؤدي إلى أن تصبح لجميع المثل العليا سمعة سيئة. وتقوم هذه الطبقة بكل ما تستطيع السلطة والمهارة أن تقوم به حتى تؤكد مقولة أن جميع الاعتبارات الأخلاقية لا دخل لها في هذا الموضوع، وأن المشكلة هي مشكلة محاولة وحشية للقوى التي توجد على هذا الجانب أو ذاك. والاختيار هنا وفي كل مكان، ليس بين إنكار الحقائق في سبيل ما يسمى المثل العليا الأخلاقية وبين قبول الحقائق على أنها نهائية. وتبقى بعد ذلك إمكانية الاعتراف بالحقائق واستعمالها حتى تتحدى الذكاء لتغيير البيئة وتغير العادات.

الفصل الثالث

ما هي الحرية

عناصر في الحرية

والكلام عن مكان الحقيقة الطبيعية والقانون الطبيعي في الأخلاق يجرنا إلى مشكلة الحرية. فقد قيل لنا بأن نقل الحقائق الحسية نقلاً جاداً إلى الأخلاق يساوي إلغاء الحرية، وقد قيل لنا أيضاً إن الحقائق والقوانين معناها الضرورة، وإن الطريق إلى الحرية أن ندير ظهورنا لهذه الحقائق والقوانين وأن نهرب إلى عالم مثالي منفصل. حتى ولو تم الهرب بنجاح، فقد يشك في فاعلية هذه الوصفة. لأننا نحتاج إلى الحرية في الأحداث الواقعية وفي ظلها لا بعيداً عنها، ولذلك نأمل أن يبقى بعد ذلك اختيار لطريق آخر أن الطريق إلى الحرية يمكن أن يوجد في ذلك النوع من معرفة الحقائق الذي يساعدنا على استعمالها مرتبطة بالرغبات والأهداف. فالطبيب أو المهندس حر في تفكيره وعمله بالدرجة التي يعرف بها ما يتناوله، وقد نجد هنا مفتاح أية حرية.

فما قدره الإنسان وجاهد في سبيله باسم الحرية متنوع ومعقد، ولكنه بالتأكيد لم يكن على الإطلاق حرية ميتافيزيقية للإرادة، ويبدو أن ما جاهد الإنسان في سبيله باسم الحرية يتضمن ثلاثة عناصر مهمة، على الرغم من أنها لا تبدو في ظاهرها متناسقة مع بعضها البعض:

١- فهي تضمن كفاية في العمل، وقدرة على تنفيذ المخططات وعدم وجود صعاب وعقبات تمنع وتحبط.

٢- وتتضمن أيضاً قدرة على تنويع المخططات، وعلى تغيير مجرى العمل، وممارسة الجديد.

٣ - وهي تدل على قدرة الرغبة والاختيار على أن يصبحا عاملين في الأحداث.

وقليل من الناس قد يشترون أكبر كمية من العمل المنتج حسب قواعد محددة على حساب الاطراد الذي لا يتغير، أو إذا كان النجاح في العمل يمكن أن يشترى بالتنازل عن كل تفضيل شخصي. ومن المحتمل أن يشعروا أن حرية أغلى يمكن أن يحصل عليها في تلك الحياة التي يكون فيها الإنجاز الموضوعي غير مؤكد، وبذلك تتضمن القيام بمخاطر، والمغامرة في ميادين جديدة والسعي في سبيل الاختيار الحاضر ضد الغريب من الأحداث، وتتضمن كذلك مزيجاً من النجاح والفشل على شرط أن يكون للاختيار وجود. والعبد هو الذي يقوم بتنفيذ رغبات الآخرين على أنه مقدَّر عليه أن يعمل حسب قواعد قد حددت تنظيماتها من قبل. وأولئك الذين عرفوا الحرية بأنها القدرة على العمل، قد افترضوا لا شعورياً أن هذه القدرة تمارس في تناسق مع الرغبة، وأن عملها يأخذ القائم به إلى ميادين لم تكتشف بعد. وبذلك كان مفهوم الحرية متضمناً ثلاثة عوامل:

القدرة في العمل

ومع ذلك فلا نستطيع أن نغفل الكفاية في التنفيذ، فأن نقول إن الإنسان حر في اختيار المشية التي يريدها في حين أن المشية الوحيدة التي يمكنه القيام بها تؤدي به إلى الهاوية، فإننا بذلك نحمل الكلمات والحقائق أكثر مما تحتمل. فالذكاء هو مفتاح الحرية في العمل. فنحن نميل إلى أن نكون قادرين

على التقدم بنجاح بالدرجة التي نكون فيها قد استشرنا الظروف، وشكلنا مخططاً يسجل تعاون هذه الظروف واتفاقها معه. والمساعدة المجانية التي تقدمها لنا الظروف غير المرئية لا نستطيع احتقارها. والحظ، إذا كان سيئاً ولم يكن حسناً فسيكون دائماً في جانبنا. ولكن له طريقته في محاباة الذكي وإدارة ظهره للغبي. وعندما تهبط هبات القدر فإنما تمضي سريعاً إلا عندما تمضي سريعاً، إلا عندما ينظمها التكيف الذكي للظروف. وفي الظروف المحايدة والمعارضة نجد أن الدراسة والتنبؤ هما الطريقان الوحيدان المؤديان إلى العمل الذي لا يعوقه عائق. والتصميم على حرية ميتافيزيقية للإرادة تجدها في ذروتها عند أولئك الذين يحتقرون المعرفة المتعلقة بالأمور الواقعية. وهم يدفعون من احتقارهم تعطيلاً وحصراً للعمل. فتعظيم الحرية بصفة عامة على حساب القدرات الإيجابية خاصة قد ميز في كثير من الأحيان العقيدة الرسمية للحرية التاريخية. وعلاقتها الخارجية هي فصل السياسة والقانون عن الاقتصاد. ومعظم ما يسمى «الفردية» في بداية القرن التاسع عشر له علاقة ضئيلة في الواقع بطبيعة الأفراد، إذ يرجع إلى ميتافيزيقية تقول بأن الانسجام بين الإنسان والطبيعة يمكن أن نسلم به إذا ما أزيلت القيود المصطنعة المعروفة المفروضة على الإنسان. وهكذا أغفلت ضرورة دراسة ظروف الصناعة حتى تصبح الحرية المعيارية واقعاً، فإذا ما عثرت على شخص، يعتقد أن ما يحتاج إليه الإنسان هو الحرية في الإجراءات السياسية والقانونية الظالمة تكون قد عثرت على شخص ما، لم يعمل بعناد على المحافظة على مصالحه الفردية، يحمل في مؤخرة رأسه بعض الإرث من المبدأ الميتافيزيقي للإرادة الحرة مضافاً إليه ثقة متفائلة في الانسجام الطبيعي. وهو يحتاج إلى فلسفة تعرف بالطبيعية الموضوعية للحرية واعتمادها على اتساق البيئة مع الحاجات الإنسانية، وهذا الاتفاق يمكن الحصول عليه بالتفكير العميق والتطبيق المتتابع. لأن الحرية كحقيقة تعتمد على ظروف العمل التي تقوم على أسس

اجتماعية وعلمية. وحيث أن الصناعة تشمل أعظم علاقات الإنسان انتشاراً مع بيئته، فإن الحرية غير الحقيقية هي التي لا يكون أساسها سيطرة اقتصادية على البيئة.

وليست لدي رغبة في إضافة حل آخر إلى تلك الحلول الرخيصة السهلة السائدة لما يبدو من صراع بين الحرية والتنظيم. فمن الواضح نسبياً أن التنظيم قد يصبح عقبة في سبيل الحرية، ولا نذهب بعيداً إذا قلنا إن المشكلة ليست في التنظيم ولكن في المغالاة في التنظيم. وفي نفس الوقت يجب أن نسلم بأنه لا توجد حرية فعالة أو موضوعية دون تنظيم. ومن اليسير أن ننتقد نظرية التعاقد مع الدولة التي تقول بأن الأفراد يتنازلون عن بعض حرياتهم على الأقل حتى يستطيعوا المحافظة على ما تبقى لهم كحريات مدنية معترف بها. ومع ذلك فهناك بعض الحق في فكرة التنازل والاستبدال. فالإنسان يمتلك حرية طبيعية معينة بمعنى أنه في بعض النواحي يوجد انسجام بين طاقات الإنسان وظروفه المحيطة، حتى إن هذه الظروف المحيطة تعضد أغراضه وتحققها. وما دام حراً، دون تلك المساندة الطبيعية الأساسية، فجميع الوسائل الواعية للتشريع، والإدارة، والمؤسسات الإنسانية المقصودة للمنظمات الاجتماعية، لن تحدث.

وبهذا المعنى تكون الحرية الطبيعية سابقة على الحرية السياسية وشرطاً لها، ولكننا لا نستطيع أن نثق كلية بحرية حصلنا عليها هذه الطريقة، إذ أنها تقع تحت رحمة المصادفة؛ فالموافقة الواعية بين الناس يجب أن تلحق، وإلى حد ما يجب أن تحل محل حرية العمل التي هي هبة الطبيعة. ولكي نصل إلى هذه الاتفاقات يجب أن يذعن الأفراد، ويجب عليهم كذلك أن يوافقوا على تعويق بعض الحريات الطبيعية حتى يصبح كل منهم مطمئناً ومستمراً. وبالاختصار يجب أن يدخلوا في تنظيم مع الكائنات البشرية الأخرى حتى يمكن الاعتماد

على مناشط الآخرين اعتماداً دائماً يؤكد نظام العمل ومسالكه، والمخططات بعيدة المدى.

ولا تختلف الطريقة حتى الآن عن التنازل عن جزء من دخل الفرد لكي يشتري عقد «بوليصة» تأمين ضد الظروف المستقبلة. وهكذا تجعل من مجرى الحياة المستقبلة أكثر أمناً كذلك. ومن الحماقة أن نصر على أنه ليست هناك تضحية، ولكننا مع ذلك يمكننا أن نقول بأن التضحية معتدلة، تبررها النتائج.

وفي هذا الضوء نرى أن علاقة الحرية الفردية بالتنظيم أمر تجريبي، ولا تنتهي هذه المشكلة عن طريق النظرية المجمدة. خذ مثلاً موضوع نقابات العمل، والمحل المغلق أو المفتوح, فمن الحماقة أن نتصور أنه لا يوجد تحديد أو تسليم لحريات سابقة أو إمكانيات لحريات مستقبلة متضمنة في انتشار هذا الشكل المعين للتنظيم. ولكننا إذا ما دفعنا مثل هذا التنظيم على أساس نظري، على أساس أن فيه تحديداً للحرية، فمعناه أن نتخذ موقفاً قد يكون هادماً، لكل خطوة تقدمية في الحضارة، ولكل كسب خالص في الحرية الفعالة. ويمكننا أن نحكم على كل سؤال من هذا القبيل لا على أساس نظرية سابقة بل على أساس النتائج العملية، والمشكلة خاصة بالاتزان بين الحرية والأمن المتحقق بمقارنته بأنواع الاختيار العملية، وحتى المشكلة الخاصة بالمكان الذي تتوقف فيه العضوية في منظمة من المنظمات عن أن تكون مسألة اختيارية وتصبح إجبارية أو مطلوبة، هذه المشكلة هي أيضا مسألة تجريبية، شيء يتحدد بدراسة النتائج دراسة علمية، دراسة المميزات والمساوئ. وهذا بالتحديد أمر له تفاصيل معينة. وليس أمراً نظرياً عاماً، وقد يكون ممتعاً أن نرى فرداً يرفض، على أسس نظرية بحتة، الضغط على العمال عن طريق نقابات العمال، في حين يعطي نفسه قوة متزايدة ترجع إلى اشتراك في العمل، ومحبذاً الضغط الذي تقوم به الدولة

السياسية؟ وأن نرى فرداً آخر يرفض الإجراءات الأخيرة على أنها استبداد تام، على حين يمجد في الوقت نفسه قوة التنظيمات العمالية الصناعية وموقف هذا الفرد أو ذاك قد تبرره حالات خاصة، ولكن التبرير يرجع إلى النتائج التي نمارسها ولا يرجع إلى نظرية عامة.

ما هي الحرية

إمكانيات جديدة

ويتجه التنظيم على أي حال إلى أن يصبح جامداً ومحدداً للحرية، فبالإضافة إلى الأمن والطاقة في العمل، فإن التجديد والمخاطرة والتغيير هي مكونات للحرية التي يرغبها الإنسان. فالتنوع أكثر من مجرد مشهيات للحياة، ولكنه إلى درجة كبيرة من جوهرها، مؤدياً إلى ظهور الاختلاف بين الحر والمستعبد. وتبدو الفضيلة الثابتة آلية كالرذيلة المتصلة، لأن الجوهر الحقيقي يتغير مع الظروف. وما لم تظهر الشخصية تغلبها على صعوبة جديدة أو قهرها لإغراء في مكان غير متوقع، فإننا نشك في أن بذرتها ما هي إلا مظهر كاذب. فالاختيار عامل في تكوين الحرية ولا يكون هناك اختيار دون إمكانيات متغيرة لم تتحقق. وهذا الطلب على الظروف الجوهرية هو الذي يظهر في المبدأ التقليدي لحرية عدم المبالاة، على أنه قوة لاختبار هذه الطريق أو تلك بعيداً عن أي عادة أو دافع، دون رغبة من جانب الإرادة. ولا يرغب في مثل هذه الميوعة في الاختيار محب للعقل أو محب للإثارة. فنظرية الاختبار الحر القسري تمثل ميوعة للظروف التي ندركها بطريقة غامضة متراخية، والتي تتماسك لتصبح صفة مرغوبة من صفات الإرادة. وتحت اسم الحرية يقرر الناس عدم اليقين بالنسبة للظروف التي تهيئ الفرصة للمداولة والاختيار، ولكن عدم اليقين بالنسبة

للاختيار هو أكثر من انعكاس لعدم اليقين بالنسبة للظروف، هو علامة الشخص الذي اكتسب شخصية بلهاء من خلال إضعاف مستمر لموارده في العمل.

ومشكلة ما إذا كانت الميوعة وعدم اليقين موجودة في الواقع في هذا العالم أم لا، مشكلة صعبة. وأسهل منها أن نفكر في العالم على أنه ثابت مستقر إلى الأبد، وأن نفكر في الإنسان على أنه مجمع لجميع أنواع عدم اليقين الموجودة في إرادته، ولجميع أنواع الشك في عقله. ولقد يسرت نشأة العلم الطبيعي هذا التقسيم الثنائي؛ فالطبيعة ثابتة تماماً، والعقل مفتوح وفارغ تماماً، ومن حسن حظنا أنه ليس علينا أن نحل هذه المشكلة. والإجابة الفرضية كافية. فإذا كان العالم قد تم خلقه، وإذا كانت طبيعته قد تحققت تماماً حتى إن سلوكه يشبه سلوك الرجل الذي فقد نفسه (الروتين)، فإن الحرية الوحيدة التي يأمل فيها الإنسان في حرية الكفاية في العمل السافر.

ولكن إذا كان التغيير جوهرياً، وإذا كانت النتائج مازالت في دور التكوين، وإذا كان عدم اليقين الموضوعي هو المثير للتأمل والتفكير فإن التنوع في العمل، والتجديد والتجريب، يصبح لها معنى حقيقيا. وعلى أي حال فالمشكلة مشكلة موضوعية. وهي لا تتعلق بالإنسان في عزلة عن العالم، ولكنها تتعلق بالإنسان في علاقته بالعالم. فالعالم الذي لا يحده زمان ولا مكان حتى يثير المداولة الفكرية، ويتيح الفرصة للاختيار حتى يشكل المستقبل، هو عالم تكون فيه الإرادة حرة، لا لأنها متقلبة وغير مستقرة، ولكن لأن المداولة والاختبار عوامل استقرار وتحديد.

وعلى أساس النظرة التجريبية نجد أن عدم اليقين، والشك، والتردد، والمصادفة، والتجديد والتغير الحقيقي الذي ليس مجرد تكرار تنكري، كلها حقائق. ولا يخلق تحيزاً للتحديد الكامل والنهاية التامة إلا التفكير الاستنتاجي من فروض ثابتة معروفة. وأن نقول إن هذه الأشياء لا توجد إلا في الخبرة الإنسانية ولا توجد في العالم، وتوجد هناك بسبب محدوديتنا، يشبه في خطورته مكافأة أنفسنا بالكلمات. فمن الناحية التجريبية تبدو حياة الإنسان في هذه النواحي كما في غيرها مجموعة من الحقائق في الطبيعة. والاعتراف بالجهل وعدم اليقين في الإنسان، على حين تنكرهما على الطبيعة، يتضمن ثنائية غريبة. فالتنوع والمبادرة والتجديد والبعد عن الروتين والتجريب هي من الناحية العملية تعبيرات عن تجربة جوهرية في الأشياء.

وفي جميع الحالات تكون هذه الأشياء ذات القيمة بالنسبة لنا تحت اسم الحرية، ومحوها من حياة العبد هو الذي يجعل حياته ذليلة، غير محتملة بالنسبة للرجل الحر الذي يسير في طريقه، بصرف النظر عن راحته الحيوانية وأمنه. والرجل الحر يفضل عالماً مفتوحاً ينتهز فيه فرصته، على عالم مغلق يتحقق فيه أمنه.

فورة الرغبة

وهذه الاعتبارات تؤيد العامل الثالث في حب الحرية: الرغبة في أن تكون الرغبة عاملًا، قوة. وحتى إذا اختارت الإرادة دون تحليل، وحتى إذا كانت دافعاً يتبع نزواته، فلا ينتج عن ذلك أن هناك أنواعاً حقيقية من الاختيار، وإمكانيات جوهرية، مفتوحة في المستقبل، وما نرجوه هو إمكانيات مفتوحة لنا في العالم لا في الإرادة. إلا إذا كانت الإرادة أو النشاط القصدي يعكس العالم. فالتنبؤ

بأنواع الاختيار الموضوعية المستقبلة، والقدرة على اختيار واحد منها عن طريق المداولة الفكرية لنستطيع بذلك أن نزن فرصته في الكفاح في سبيل وجوده في المستقبل، هما مقياس حريتنا. فقد يفترض أحياناً أنه إذا ما اتضح أن المداولة الفكرية تحدد الاختيار، وهي بدورها تحددها الشخصية والظروف، فليست هناك حرية. ويشبه هذا قولنا إن الزهرة تقوم على الجذر والساق، ولذلك لا تستطيع أن تعطي ثمرة. والمشكلة لا تتعلق بسوابق المداولة الفكرية والاختيار بل بنتائجها. وما الذي تقوم به من عمل مميَّز؟ والإجابة أنها تقدم لنا كل سيطرة على الإمكانيات المستقبلة التي تكون مفتوحة أمامنا. وهذه السيطرة هي جوهر حريتنا، دونها نُدفع إلى الخلف، وبها نسير في الضوء. وليس جديداً مبدأ أن المعرفة والذكاء لا الإرادة هما مكونات الحرية. ولقد نصح بهذا الأخلاقيون في كثير من المدارس. فجميع العقليين قد نظروا إلى الحرية على أنها العمل الذي يسمو به البصر إلى الحق. ولكن البصر بالضرورة قد حل في نظرهم محل التنبؤ بالإمكانيات. فنجد مثلًا أن تولستوي قد عبر عن فكرة سيبنوزا وهيجل عندما قال بأن الثور عبد ما دام يرفض أن يعترف بالنير، ويهيج من تحته، على أنه إذا ما تقمص نفسه مع ضرورتها ثم سلك بعد ذلك سلوكاً اختيارياً لا ثورياً، فهو حر، ولكن ما دام النير نيراً فمن المستحيل أن يحدث تقمص اختياري له. فالخضوع الواعي إذن إما خضوع مميت أو جبن. فالثور يقبل في الواقع (الإسطبل) والغذاء وهما من ضروريات النير، ولكنه لا يقبل النير نفسه. ولكن إذا تنبأ الثور بنتائج استعمال النير، وإذا ما تنبأ بإمكانية المحصول ولم يتقمص النير، ولكنه تقمص تحقيق إمكانياته فهو بعمل بحرية وعن طواعية. فهو لم يقبل الضرورة على أنها شيء لا يمكن تجنبه، ولكنه رحب بالإمكانية على أنها شيء مرغوب فيه.

وإدراك القانون الضروري له دوره الذي يقوم به في الحقيقة، ولكن أي قدر عن البصر بالضرورة لا يجلب معه شيئاً إلا الشعور بالضرورة؛ فالحرية هي حقيقة الضرورة، فقط عندما نستخدم ضرورة لتغيير أخرى. وعندما نستخدم القانون للتنبؤ بالنتائج ولنرى كيف نتحول عنها أو نحصل عليها، عندئذ تبدأ الحرية. واستخدام المعرفة القانونية لتنفيذ الرغبة يعطي قوة للمهندس، واستخدام المعرفة القانونية لكي نخضع لها دون عمل أبعد من ذلك، هي القدرية Fatalism بعينها، مهما كان الغطاء الذي تكتسي به. وهكذا نعود إلى مناقشتنا الأساسية. فالأخلاق تعتمد على الأحداث لا على الأوامر والمثل العليا الغريبة على الطبيعة. ولكن الذكاء يتناول الأحداث على أنها متحركة، على أنها مشحونة بالإمكانيات، لا على أنها نهائية ومنتهية. وعند التنبؤ بإمكانياتها، ينبع التمييز بين الأفضل والأسوأ. وتتعاون الرغبة الإنسانية والقدرة الإنسانية مع هذه القوة الطبيعية أو تلك حسب هذه النتيجة أو تلك التي حكمنا عليها بالأفضلية.

فنحن لا نستخدم الحاضر للسيطرة على المستقبل ولكننا نستخدم التنبؤ بالمستقبل لتهذيب النشاط الحاضر وامتداده. وعند استخدامنا للرغبة والمداولة الفكرية والاختيار تتحقق الحرية.

الفصل الرابع

الأخلاق اجتماعية

الضمير والمسئولية

يصبح الذكاء ملكاً لنا بالدرجة التي نستغله بها، وبدرجة قبولنا للمسئولية التي تترتب على نتائج أعمالنا، وليس الذكاء ملكاً لنا أصلاً، فهو يفكر، عبارة سيكولوجية أصح من أنا أفكر. فالأفكار تنبت وتزدهر وهي تأتي من مصادر عميقة غير واعية. فعبارة أنا أفكر، هي عبارة خاصة بالعمل الاختياري. وتنبع بعض المقترحات من المجهول، فتفرزها مجموعة عاداتنا النشيطة، ويصبح الاقتراح تأكيداً بعد ذلك، فلم يعد مجرد قادم لنا ما دمنا قد قبلناه ورددناه. ثم نعمل بوحيه وبذلك نسأل عن نتائجه مسئولية ضمنية. ومادة الاعتماد والاقتراح لا نقوم بتكوينها، بل تأتينا من الآخرين عن طريق التربية والتقليد واستهواء البيئة، ويرتبط ذكاؤنا، إذا نظرنا إلى مواده، بحياة المجتمع التي تكون جزءاً منها. فنحن نعرف ما ينقله إلينا، ونعرف طبقاً للعادات التي يشكلها فينا. فالعلم أمر خاص بالحضارة وليس أمراً خاصاً بالعقل الفردي.

وكذلك الحال مع الضمير، فعندما يقوم الطفل بسلوك معين، فإن من حوله يستجيبون؛ إذ يمدونه بالتشجيع، ويزودونه بالموافقة، أو أنهم يمنحونه عبوساً وتعنيفاً. وما يقوم به الآخرون نحونا عندما نقوم بسلوك معين، نتيجة طبيعية لعملنا كما تفعل النار بنا عندما نلقي بأيدينا فيها.

فالبيئة الاجتماعية قد تكون مصطنعة كما يحلو لك، ولكن استجابتها لأعمالنا عمل طبيعي لا مصطنع. ونحن في لغتنا وخيالنا نتدرب على استجابات نحو الآخرين، كما نمثل مسرحياً النتائج الأخرى. ونحن نعرف مقدماً كيفية سلوك الآخرين، والمعرفة مقدماً هي بداية الحكم على العمل. فنحن نعرف عن طريق الأفعال، فهناك ضمير. وتتكون في صدورنا جمعية تناقش وتقدر الأفعال المقترحة والمنجزة. والمجتمع الخارجي يصبح ذروة ومحكمة داخلية، مركزاً للحكم على الاتهامات وتقديرها أو العفو عنها. ويتشبع تفكيرنا في أفعالنا بالأفكار التي يناقشها الآخرون عنها، أفكار لا تتضح في الأوامر الظاهرة فحسب ولكن في الاستجابة لأفعالنا، وهذه الأخيرة أكثر فعالية.

فالقدرة هي بداية المسئولية، فنحن نسأل أمام الآخرين عن نتائج أفعالنا، وهم يلصقون بنا ما يحبون وما يكرهون من هذه النتائج، ونحن نزعم دون فائدة أنها ليست ملكاً لنا وأنها نتاج الجهل لا التخطيط، أو أنها أحداث تقع عند تنفيذ أكثر الخطط دقة. ثم تنسب إلينا هذه السلطة، فنحن نعترض، واعتراضنا ليس حالة داخلية عقلية ولكنه عمل محدد تماماً. ويقول لنا الآخرون عن طريق أفعالهم لا يعنينا شيء إذا ما قمتم بهذا العمل عن قصد أم لا. ونحن نعلم أنكم ستتداولون قبل أن تقوموا بهذا العمل مرة أخرى، وستعمل مداولتكم ما أمكن على منع تكرار هذا العمل الذي نعترض عليه. والمرجع في اللوم وفي جميع الأحكام المضادة هو تنبئي لا استرجاعي. ولقد تختلط النظريات الخاصة بالمسئولية ولكن عند الممارسة لا يصل غباء الفرد إلى محاولة تغيير الماضي. فالاستحسان والاستهجان طريقتان للتأثير في تشكيل العادات والأهداف، أي التأثير في الأفعال القادمة ويكون الفرد مسئولاً عن كل ما فعله حتى يستجيب لما سيقوم بعمله. ويتعلم الأفراد بالتدريج عن طريق التقليد التمثيلي أن يعتبروا

أنفسهم مسئولين، وتصبح القدرة اعترافاً اختيارياً قصدياً بأن أفعالنا نملكها وأن نتائجها تنبع منا.

وهاتان الحقيقتان، أن الحكم الأخلاقي والمسئولية الأخلاقية هما العمل الذي تخلقه البيئة داخل أنفسنا، هاتان الحقيقتان معناهما أن كل الأخلاق اجتماعية، ليس لأننا يجب أن ندخل في اعتبارنا نتائج أفعالنا على مصالح الآخرين ولكن لأن هذه هي الحقيقة. ويدخل الآخرون في اعتبارهم ما نفعل، ويستجيبون لأفعالنا طبقاً لذلك. ولا شك أن استجاباتهم تؤثر في الواقع في معنى ما نفعل. وما ينسب لأفعالنا من مغزى لا يمكن تجنبه، مثله في ذلك مثل نتيجة التفاعل مع البيئة المادية. وفي الحقيقة كلما تقدمت الحضارة تزداد البيئة الفيزيقية إنسانية، لأن معنى الطاقات والأحداث الفيزيقية يصبح متضمناً في الدور الذي تلعبه في المناشط الإنسانية. فسلوكنا يقوم على الناحية الاجتماعية سواء أأدركنا هذه الحقيقة أم لم ندركها.

الضغط الاجتماعي وإتاحة الفرص

وتأثير التقاليد في العادة، والعادة في التفكير، يكفي للبرهنة على هذه العبارة. فعندما نبدأ في التنبؤ بالنتائج، نجد أن النتائج التي تبرز هي تلك التي يقوم بها أناس آخرون. ومقاومة الآخرين وتعاونهم هما الحقيقة المركزية في متابعة خططنا أو الفشل فيها. وتهيئ لنا ارتباطاتنا مع رفاقنا فرص العمل، كما تقدم لنا الأدوات التي نستغل بها هذه الفرص. وتحمل جميع أفعال الفرد طابع مجتمعه تماماً كما تحمل هذا الطابع لغته التي يتكلمها. وصعوبة قراءة الطابع ترجع إلى تنوع الانطباعات نتيجة للعضوية في جماعات كثيرة. وهذا التشبع الاجتماعي هو، وأنا أكرر هذه العبارة، حقيقة، لا تتعلق بما يجب أن يكون – ولا بما هو

مرغوب، ولا تضمن هذه الحقيقة صحة الخير في العمل. وليس هناك أي عذر للتفكير في العمل الشرير على أنه فردي والعمل الصحيح على أنه اجتماعي. فمتابعة المصلحة الفردية متابعة مقصودة حقيرة يتوقف على الفرص الاجتماعية والتدريب والمساعدة كما يشير مسلك العمل كرم وضاء. ونجد الاختلاف في نوع ودرجة إدراك الروابط والعلاقات المتبادلة بالنسبة لاستعمالها. وإذا نظرنا إلى الشكل الذي يزعمه اليوم دعاة البحث عن الذات، أي السيطرة على المال والقوة الاقتصادية، نجد أن النقود مؤسسة اجتماعية، والملكية تقليد قانوني، والظروف الاقتصادية معتمدة على حالة المجتمع، والأهداف التي نتوخاها، والمكافآت التي نبحث عنها هي ما هي عليه نتيجة الإعجاب الاجتماعي والنفوذ والمنافسة والقوة. فإذا كان جمع المال ممقوتاً من الناحية الأخلاقية، فمرجع هذا إلى طريقة تناول هذه الحقائق الاجتماعية، ولا يرجع هذا إلى أن الفرد الذي يجمع النقود قد انسحب من المجتمع إلى ذاتية منعزلة أو أنه قد أدار ظهره للمجتمع. ففرديته لا نجدها في طبيعته الأصلية ولكنها توجد في عاداته المكتسبة تحت المؤثرات الاجتماعية، وتوجد في أهدافه المادية وهذه هي انعكاسات للظروف الاجتماعية. والاعتراض الأخلاقي السليم على طريقة من طرق السلوك يتوقف على الارتباطات الاجتماعية التي تتشكل، لا على نقص في الهدف الاجتماعي. فالإنسان قد يحاول استخدام العلاقات الاجتماعية لمصلحته الخاصة بطريقة ظالمة، وقد يحاول عن قصد أو لا شعورياً أن يجعلها تغذي إحدى شهواته. وبذلك يتهم بأنه أناني، ولكن كلًا من مجرى سلوكه والاستهجان الذي يتعرض له حقيقتان داخل المجتمع، إذ هما من المظاهر الاجتماعية. ويتابع هذا الفرد الأناني مصلحته غير العادلة على أنها من الموجودات الاجتماعية.

والاعتراف الصريح بهذه الحقيقة شرط ضروري للتحسن في التربية الأخلاقية وللفهم الذكي للأفكار الرئيسية أو تصنيفات الأخلاق. فالأخلاق هي تفاعل فرد مع بيئته الاجتماعية، كما أن المشي تفاعل بين الأرجل والبيئة المادية. ونوع المشي يعتمد على قوة الأرجل وكفايتها. ولكنه يعتمد أيضاً على ما إذا كان الإنسان يمشي في الوحل أو في شارع مرصوف، وعلى ما إذا كان هناك طريق جانبي آمن، أم أن عليه أن يسير وسط المركبات الخطيرة. فإذا كان مستوى الأخلاق منخفضاً فمرجع هذا إلى أن التربية الناتجة عن التفاعل بين الفرد وبيئته الاجتماعية تربية ناقصة.

ما الفائدة إذن أن نبشر ببساطة التواضع وبالقناعة في الحياة، إذا كان الإعجاب المشترك يذهب إلى الرجل الذي ينجح الذي يجعل من نفسه شخصاً مرموقاً محموداً لسيطرته على النقود ومظاهر القوة الأخرى؟ فإذا تقدم الطفل نتيجة العبوس أو نتيجة المؤامرة، فإن الآخرين شركاء له في الذنب يساعدون على تشكيل العادات. والاتجاه الذي يقول بضمير مجرد سبق وجوده في الأفراد ترجع إليه عند الضرورة للتعنيف والعقاب، يرتبط بأسباب نقص التقدم الأخلاقي المنظم والمحدد. لأنه يرتبط بنقص العناية بالقوى الاجتماعية.

ونجد عدم اتساق غريباً في الفكرة السائدة بأن الأخلاق يجب أن تكون اجتماعية. فإدخال كلمة يجب الأخلاقية في هذه الفكرة يتضمن تأكيداً ضمنياً بأن الأخلاق تعتمد على شيء منفصل عن العلاقات الاجتماعية. ولكن الأخلاق اجتماعية، ومشكلة الوجوب هي مشكلة الأفضل والأسوأ في الأمور الاجتماعية ومدى ما وضعته النظريات من تأكيد على إدراك مكان العلاقات والروابط الاجتماعية في النشاط الأخلاقي مقياس عادل لمدى ما تقوم به القوى الاجتماعية من عمل أعمى من تنمية لأخلاقية تعتمد على المصادقة. فالعقبة

الرئيسية مثلًا في طريق الاعتراف بفرض قدمناه مراراً على هذه الصفحات ومؤداه أن جميع السلوك أمور إمكانية إن لم تكن واقعية للحكم الأخلاقي. العقبة الرئيسية هي عادة اعتبار الحكم الأخلاقي مسألة مديح ولوم. وتأثير هذه العادة كبير جداً، حتى إنه يمكن أن نقول ونحن مطمئنون إن كل عالم أخلاق معترف به عندما يترك صفحات النظرية ويواجه موضوعاً واقعياً يتعلق بسلوكه أو سلوك الآخرين، يبدأ التفكير أولًا أو غريزياً في الأفعال السلوكية على أنها أخلاقية أو غير أخلاقية بالدرجة التي تتعرض فيها هذه الأفعال للإدانة أو الموافقة. وهذا النوع من الحكم ليس واحداً بالتأكيد من تلك التي يستفاد من الاستغناء عنها؛ فنحن نحتاج إلى تأثيره احتياجا كبيراً، ولكن الاتجاه إلى أن يكون هذا الحكم مساوياً لجميع أنواع الحكم الأخلاقي مسئول إلى حد كبير عن الفكرة السائدة بأن هناك حداً فاصلًا بين السلوك الأخلاقي وجزء كبير من السلوك غير الأخلاقي الذي يكون مسألة منفعة وذكاء ونجاح أو عادات.

المبالغة في اللوم

وهذا الاتجاه زيادة على ذلك سبب رئيسي في أن القوى الاجتماعية التي تؤدي إلى تشكيل الأخلاقية الواقعية تعمل عملاً أعمى غير مرض. والحكم الذي يقع التأكيد فيه على اللوم والاستحسان لديه الحرارة أكثر من الضوء؛ إذ يكون عاطفياً أكثر منه عقلياً، ترشده التقاليد والمنفعة الشخصية والحنق أكثر مما ترشده البصيرة بالأسباب والنتائج. ويتجه نحو جعل التعلم الأخلاقي، والتأثير التربوي للرأي الاجتماعي، مسألة شخصية مباشرة، رأى أنها ترجع إلى تكيف رغبات الإنسان ومكروهاته. والبحث عن الأخطاء يخلق استياء وحنقا عند الشخص الذي تلومه، وتخلق الموافقة رضى وقبولًا لإعادة تمحيص السلوك تمحيصاً موضوعياً؛ إذ تجعل من أولئك الأفراد الحساسين بالنسبة لأحكام

الآخرين في موقف دفاعي دائم مكونين لعادة عقلية جدلية تتهم النفس أو تبرئها بينما المطلوب عادة الملاحظة العامة العادلة، ويُشغل الأشخاص الأخلاقيون، بالدفاع عن سلوكهم ضد النقد الحقيقي والخيالي حتى لا يترك لهم إلا الوقت القليل ليروا نتيجة أفعالهم في الواقع، وتمتد عادة نقد النفس امتدادا لا نستطيع تجنبه لتتضمن الآخرين من حيث إنها عادة.

ومن المفيد الآن أن يعرف كل فرد أن العمل دون تفكير، والذي يتركز حول الذات من جانب الفرد يعرضه للتحقير وكراهية الآخرين؟ ولا يوجد فرد يستطيع أن يثق مطمئناً في بعده عن ردود الأفعال المباشرة للنقد، وهناك قليلون لا يحتاجون إلى أن تربطهم تعبيرات الموافقة العرضية. ولكن هذه التأثيرات يبالغ فيها بالمقارنة بما تقدمه الأحكام الاجتماعية من أثر دون مصاحبة المديح والذم، مما يهيئ للفرد أن يرى بنفسه ما يفعله وأن يسيطر على طريقة لتحليل القوى الغامضة غير السافرة عادة والتي تدفعه للعمل. ونحن نحتاج إلى أن نخترق الأحكام على السلوك باستعمال علم الطبيعة الإنسانية وأدواته. ودون هذا التنوير فإن أحسن المحاولات قصداً للإرشاد الأخلاقي وتحسين الآخرين، غالباً ما ينتج عنها مآس من سوء الفهم والتقسيم، كما نرى غالباً في علاقات الآباء والأطفال.

أهمية علم النفس الاجتماعي

ولذلك فتنمية علم أكثر مناسبة للطبيعة الإنسانية مسألة ذات أهمية كبرى، والثورة الحاضرة ضد الاتجاه الذي يقول بأن علم النفس هو علم الشعور قد يتحول في المستقبل ليكون بداية لانحراف قاطع في التفكير والعمل. وهناك أسباب جيدة من الناحية التاريخية لعزل الطول الشعوري للعمل الإنساني المبالغة

فيه، عدلًا أدى إلى نسيان أن الشعور صفة لبعض الأفعال وسبب ما نتج عن ذلك من تجريد الشعور إلى اسم، إلى وجود منعزل كامل. وهذه الأسباب مسلية لا بالنسبة إلى طالب الفلسفة وحده ولكن بالنسبة أيضاً لطالب تاريخ الثقافة وطالب السياسية. ولذلك علاقة بمحاولة سحب الحقائق من الجوهر الغامض، والقوى الخفية وإظهارها في ضوء النهار. وكان هذا جزءاً من الحركة العامة التي تسمى المظهرية Phenomenalism ومن الأهمية المتزايدة لحياة الفرد والعلاقات الاختيارية الخاصة. وكانت النتيجة أن عزل الفرد عن ارتباطاته برفاقه وبالطبيعة، وهكذا خلقت طبيعة إنسانية مصطنعة، لا نستطيع فهمها، ولا نستطيع توجيهها توجيهاً فعالًا على أساس الفهم التحليلي. وهي تبعد عن النظر، ولا نقول عن الفحص العلمي، القوى التي تحرك في الواقع الطبيعة الإنسانية. وننظر إلى بعض الظواهر السطحية على أنها القصة الكاملة للأفعال والقوى الإنسانية الدافعة التي يكون لها مغزى.

ونتيجة لذلك تطور العلم الفيزيقي وتطبيقاته التكنولوجية تطوراً عالياً، بينما علم الإنسان، العلم الأخلاقي متأخر. وأعتقد أنه ليس من الممكن أن نقدر كمية المصاعب في الموقف الدولي الحاضر التي ترجع إلى عدم التناسب وعدم الاتزان الذي دخل في هذه الأمور. وقد يبدو سخيفاً أن نقول في القرن السابع عشر أنه في النهاية يبدو أن التغيير في طرق البحث الطبيعي الذي كان في بدايته إذ ذاك أكثر أهمية من الحروب الدينية في ذلك القرن. ومع ذلك كانت الحرب نهاية عهد، وكان فجر العلم الطبيعي بداية عهد جديد. ولقد يكتشف الخيال المدرب أن الحروب القومية والاقتصادية التي هي من المميزات الواضحة للعصر الحاضر هي في النهاية أقل مغزى من تطور علم خاص بالطبيعة الإنسانية لم يكتمل بعد حتى الآن.

ويبدو أكاديمياً أن نقول إن التحسين المادي للعلاقات الاجتماعية يتوقف على نمو علم نفس اجتماعي علمي. لأن التعبير يوحي بشيء متخصص وبعيد. ولكن تشكيل العادات الخاصة بالاعتقاد والرغبة والحكم يستمر في كل لحظة تحت تأثير الظروف التي تنتج عن ارتباط الناس، وتعاملهم وعلاقاتهم بعضهم بالبعض الآخر. وهذه هي الحقيقة الأساسية في الحياة الاجتماعية وفي الشخصية الفردية. وهي الحقيقة التي لا ينيرها أمامنا العلم الإنساني التقليدي – حقيقة يطمسها هذا العلم التقليدي وينكرها في الواقع.

والدور الهائل الذي تقوم به الأخلاق العامة بالرجوع إلى السماوي والشبيه بالسحري هو في الحقيقة قبول بائس لباطل علمنا، ونتيجة لذلك تركنا الموضوع للكلي الخاص بتشكيل الاستعدادات التي تسيطر على العلاقات الإنسانية سيطرة فعالة، تركناه للمصادفة وللتقاليد والرغبات الشخصية المباشرة وأنواع الاستياء والطموح. ومن المعروف أن الصناعة الحديثة والتجارة الحديثة متوقفتان على السيطرة على الطاقات الفيزيقية التي ترجع إلى الطرق السليمة للبحث والتحليل الفيزيقي. فليس لنا فنون اجتماعية يمكن مقارنتها لأنه ليس لدينا شيء تقريباً في ميدان العلم السيكولوجي. ومع ذلك فمن خلال نمو العلم الفيزيقي وخاصة الكيمياء والأحياء ووظائف الأعضاء والطب والأنثروبولوجيا أصبح لدينا الآن الأساس لنمو علم للإنسان. وعلامات ظهوره توجد في الحركات التي نراها في علم النفس العلاجي والسلوكي والاجتماعي (في حدود ضيقة).

وليس لدينا في الوقت الحاضر وسائل مؤكدة لتشكيل الشخصية اللهم إلا الوسائل البدائية من لوم ومديح، وترغيب وعقاب، ولكن معنى الاتجاهات العامة للبحث الأخلاقي هو مسألة شك ونقاش. والسبب هو أن هذه

الاتجاهات تناقش منفصلة عن الحقائق المادية الخاصة بتفاعلات الأفراد الإنسانيين بعضهم مع بعض. هذا تجريد قاتل كما كانت المناقشة القديمة عن Phlogiston الفلوجستن والجاذبية والقوة الحيوية منفصلة عن العلاقات المادية للأحداث المتغيرة بعضها ببعض. خذ مثلًا هذا المفهوم الأساسي عن الحق متضمناً طبيعة السلطة في السلوك. وليس بنا حاجة هنا أن نورد الآراء الكثيرة المتعارضة التي تثبت أن مناقشة هذه المسألة مازالت في ميدان الرأي، ويسرنا توضيح أن هذا الاتجاه هو الملجأ الأخير الذي يقوم على معارضة الناحية الحسية في الأخلاق وأنه يبرهن على ما ينتج عن إهمال الظروف الاجتماعية.

وفي الحقيقية يقول مؤيدو هذه المدرسة ما يأتي: دعنا نوافق على أن الأفكار المادية عن الصواب والخطأ والاتجاهات الخاصة بما هو واجب قد تمت من داخل الخبرة. ولكننا لا نسلم بهذا بالنسبة لفكرة الحق، الواجب في ذاته. لماذا توجد السلطة الأخلاقية إذن؟ لماذا يعترف الضمير بما يطالب به الحق حتى لدى أولئك الذي يدنسونه في الواقع؟ ويقول معارضونا بأن هذا المسلك وذاك عاقل، نافع، أفضل. ولكن لماذا نسلك في سبيل العاقل والأفضل؟ لماذا لا نتبع وسائلنا الخاصة المباشرة إذا كنا نميل كل الميل؟ وهناك إجابة واحدة: لدينا طبيعة أخلاقية، ضمير، أو سمها ما شئت. وهذه الطبيعة تستجيب مباشرة باعترافها بالسلطة الأسمى للحق على جميع مزاعم الميل والعادة. وقد لا تفعل طبقاً لهذا الاعتراف ولكننا ما زلنا نعرف أن سلطة القانون الأخلاقي لا قوته رغم ذلك ليست موضع تساؤل. فالناس قد يختلفون اختلافاً لا حد له بالنسبة لما هو الحق، وما هي محتوياته على أساس ما مر في خبرتهم. ولكنهم جميعاً يتفقون من تلقاء أنفسهم على الاعتراف بسمو مطالب ما يعتقد أنه الحق؛ وإلا فلن يكون هناك شيء اسمه الأخلاق، بل مجرد تقديرات عن كيفية إرضاء الرغبة.

وإذا ما سلمنا بالمناقشة السابقة، اقتفى هذا الأثر كل جهاز الأخلاقية المجردة؛ فالهدف البعيد للكمال، والمثل العليا التي تتناقض كلية مع ما هو واقعي، وإرادة الحرية للاختيار القسري، كل هذه المفهومات تتجمع مع مفهومات السلطة غير المادية للحق، وللضمير غير المادي الذي يعترف بها؛ فهي جميعاً تكون سياقها الشكلي أو الرسمي.

لماذا إذن نعترف بسلطة الحق؟ فما تسلم به هذه المناقشة أن كثيراً من الناس لا يعترفون بها في الواقع أي في العمل، وأن جميع الأفراد يغفلونها في بعض الأحيان: ما مغزى اعتراف صريح بسيادة ينكرها الإنسان في الواقع باستمرار؟ ما الذي ستفقده إذا أغفلناها، وواجهنا الحقائق الواقعية؟ فإذا ما فرض وعاش إنسان وحيداً في هذا العالم، فقد يكون هناك ما يدعو لهذا السؤال: لماذا أكون أخلاقياً؟ وإذا لم يكن هناك سبب واحد، فلن يوجد مثل هذا السؤال. وكما تكون الحقائق في الواقع، نحن نعيش في عالم يعيش فيه آخرون أيضاً تؤثر أعمالنا فيهم، ويدركون هذه التأثيرات ويستجيبون لنا طبقاً لها. فلأنهم كائنات حية يفرضون علينا مطالبهم في سبيل أشياء معينة من جانبنا. فهم يوافقون ويعترضون – لا نظرياً وتجريدياً – ولكن عن طريق أفعالهم نحونا. والإجابة عن سؤال: لم لا تضع يدك في النار؟ هي إجابة تعتمد على الحقائق. إذا فعلت ذلك احترقت يدك: والإجابة عن سؤال لماذا نعترف بالحق، هي إجابة من نفس النوع. لأنه ما هو إلا اسم مجرد لمجموعة المطالب المادية في العمل التي يطبعها الآخرون فينا والتي تضطر إلى إدخالها في اعتبارنا، إذا ما رغبنا في الحياة. فسلطتها هي الضرورة الناجمة عن مطالبهم، وهي الفعالية الناتجة عن إصرارهم.

وقد يكون هناك أساس جيد للمناقشة في أن فكرة الحق تخضع نظرياً لفكرة الخير لأنها تعبير عن الملك الصحيح للوصول إلى الخير. ولكنها في الحقيقة تعني مجموعة الضغوط الاجتماعية التي نكابد منها حتى تثيرنا للتفكير والرغبة بطرق معينة، وبذلك يستطيع الحق أن يصبح في الحقيقة الطريق إلى الخير إذا كانت العناصر التي تكوّن هذا الضغط المتتابع قد اتضحت وإذا أصبحت العلاقات الاجتماعية نفسها معقولة.

من ترديد القول أن نقول إن جميع الضغوط أمور غير أخلاقية تشترك مع القوة لا مع الحق. وإن هذا الحق يجب أن يكون مثلًا أعلى. وعلى هذا فنحن مدعوون إلى الدخول مرة أخرى في الدائرة التي يكون فيها المثل الأعلى بلا حول ولا قوة، والواقع الاجتماعي بلا صفة مثالية. ونحن نرفض هذه الدعوة لأن الضغط الاجتماعي بدخل في حيواتنا ذاتها مثله في ذلك مثل الهواء الذي نتنفسه، والأرض التي ندب عليها. فإذا كانت لدينا رغبات وأحكام ومخططات، وبالاختصار إذا كان لدينا عقل منفصل عن الروابط الاجتماعية فإن هذه الروابط الاجتماعية تصبح خارجية وقد يعتبر عملها بغير قوة أخلاقية. ولكننا نعيش عقلياً كما نعيش فيزيقياً في بيئتنا وبسببها. والضغط الاجتماعي ما هو إلا اسم للتفاعلات التي تجري دائماً والتي نشترك فيها، ونعيش مادمنا نشترك فيها ونموت مادمنا لا نفعل ذلك. فالضغط ليس مثالياً ولكنه عملي مادي، بمعنى واقعي.

وتسترعي انتباهنا حقيقة أن اعتبارات الحق هي مطالب لا تنبع من خارج الحياة، ولكن من داخلها؛ فهي مثالية بدرجة اعترافنا بها عن ذكاء والعمل على أساسها، كما تصبح الألوان والأشرعة مثالية عندما نستخدم بطرق تضفي معنى جديداً على الحياة.

وتبعاً لذلك فإن الفشل في الاعتراف بسلطة الحق يعني نقصاً في الفهم الفعال لحقائق الارتباط الإنساني: وليس ممارسة قسرية للإرادة الحرة. هذا النقص والانحراف في الفهم يوضح نقصاً في التربية – أي في عمل الظروف الواقعية، وفي النتائج المترتبة على الرغبة والتفكير في التفاعلات الحاضرة، واعتمادها بعضهاً على بعض. وباطل أن كل فرد لديه شعور بسلطة عليا للحق ثم يسيء إدراكها أو يغفلها في العمل. فالفرد لديه إحساس بمطالب العلاقات الاجتماعية كما توجد هذه العلاقات في رغبات الفرد وملاحظاته. والاعتقاد في الحق كمثل أعلى أو على أنه علوي منفصل، غير فعال في الواقع، ما هو إلا انعكاس لعدم قيام المؤسسات السائدة لوظيفتها التربوية خير قيام، تلك الوظيفة التي تولد ملاحظة الاستمرار الاجتماعي، وما هو إلا محاولة للتبرير العقلي لهذا النقص، ومثله في ذلك مثل جميع أنواع التبرير العقلي تعمل على تحويل الانتباه عن الحالة الواقعية للأشياء. وهكذا تساعد على استمرار الظروف التي خلقتها، معارضة المجهود الذي يرمي إلى أن تكون مؤسساتنا أكثر إنسانية، ومساواة.

والاعتراف النظري بالسلطة العليا للحق وللقانون الأخلاقي ينحرف ليصبح بديلًا فعالًا للأعمال التي تؤدي إلى تحسن التقاليد، تلك التقاليد التي تنجم عنها في الوقت الحاضر ملاحظة للروابط الاجتماعية الواقعية؛ وملاحظة غامضة، بليدة، معطلة، ومراوغة. وليس معنى هذا أن نغلق على أنفسنا الدائرة، ولكننا ننتقل بطريق لولبي ذي التقاليد الاجتماعية التي ينبع منها بعض الشعور بالاعتماد المتبادل، وهذا الشعور يدخل في الأعمال التي تؤدي عند تحسينها للبيئة إلى ظهور مفهومات جديدة للروابط الاجتماعية وهكذا إلى ما لا نهاية. فالعلاقات والتفاعلات موجودة دائماً كحقائق، ولكنها تكتسب معناها في الرغبات والأحكام والأغراض التي تحركها.

ونعود الآن إلى فروضنا الأساسية؛ فالأخلاق ترتبط بواقعيات الوجود، لا بالمثل العليا والأهداف والواجبات المستقلة عن الواقعيات المادية. فالحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق هي الحقائق التي تنبع من الروابط الفعالية للأفراد الإنسانين مع بعضهم البعض، ومن نتائج مناشطهم التي نسجوها معاً في حياة الرغبة والاعتقاد والحكم والإرضاء والقنوط. وبهذا المعنى يكون السلوك – وتبعاً لذلك الأخلاق – اجتماعياً فهي ليست مجرد أشياء يجب أن تكون اجتماعية وتفشل في أن تكون كذلك ولكن هناك اختلافات هائلة بالنسبة للأفضل والأسوأ في نوع ما هو اجتماعي وتبدأ الأخلاق المثالية بإدراك هذه الاختلافات. فالتفاعل الإنساني، والروابط الإنسانية، موجودة، وتقوم بعملها على أي حال. ولكن يمكن تنظيمها واستعمالها بطريقة منظمة في سبيل الخير، هذا إذا عرفنا كيف نلاحظها، ولا يمكن ملاحظتها ملاحظة صحيحة، ولا يمكن فهمها واستغلالها، عندما يترك العقل ليعمل بنفسه دون مساعدة العلم. لأن العقل الطبيعي الذي لا يتلقى مساعدة يعني بالضبط عادات الاعتقاد: والتفكير والرغبة التي تولدت مصادفة وتأكدت عن طريق المؤسسات الاجتماعية أو التقاليد، ولكن مع كل هذا المزيج عن المصادفة والمعقولية، فقد وصلنا في النهاية إلى نقطة تخلق عندها الظروف الاجتماعية عقلًا قادراً على النظرة العلمية والبحث العلمي. وتغذية هذه الروح وتنميتها هما الواجب الاجتماعي في الوقت الحاضر لأن هذه هي حاجة الحاضر الملحة.

ومع ذلك فالكلمة النهائية لا نجدها في الواجب أو في المستقبل؛ فعلاقات الإنسان التي لا تنتهي مع رفاقه ومع الطبيعة موجودة بالفعل. والمثل الأعلى معناه، كما رأينا، إحساس بهذا الاستمرار الشامل الذي لا نهاية له. وهذا المعنى يرتبط حتى في الوقت الحاضر مع المناشط الحاضرة لأنها توجد في

كل من تنسب إليه وينتسب إليها: وحتى في وسط الصراع والجهاد والهزيمة نجد إمكان الشعور بكل مستمر شامل.

المجتمع كرمز ديني

وحتى نفهم هذا الشعور ونتمسك به، يحتاج كجميع أشكال الشعور إلى أهداف ورموز، ولقد بحث الناس في الماضي عن كثير من الرموز التي لم تعد لها فائدة في الوقت الحاضر، وخاصة حين أصبح الناس عباداً يعبدون الرمز عبادتهم للأشياء. ومع ذلك ففي هذه الرموز التي كثيراً ما زعموا أنها حقائق والتي فرضت نفسها على أنها عقائد جامدة وتعصب لم تغب عنهم بقية من حقيقة حيوية دائمة، من مجتمع حيوي يتم فيه استمرار الوجود. فالشعور بالكل قد ارتبط بالاحترام والحب والإخلاص وهي أمور عامة مشتركة. ثم وجدت الوسائل الخاصة بالتعبير عن الإحساس المشترك. وقد اقتصرت على جماعة اجتماعية مختارة، وأصبحت طقوساً إجبارية ثم فرضت كوسائل للخلاص. وفقد الدين نفسه في الطقوس والمعتقدات والخرافات. ونتيجة لذلك فقد الدين وظيفته كحاسة المجتمع وفقد الفرد مكانه فيه. وفي الواقع لقد حرف الدين ليصبح امتلاكاً – أو عبئاً – على جزء محدود من الطبيعة الإنسانية، وله نصيبه المحدود من الإنسانية التي لا تجد طريقاً لتعميم الدين إلا بأن تفرض معتقداته وطقوسه على الآخرين ويختص بطبقة محدودة داخل جماعة متعصبة هي القساوسة، والقديسون والكنيسة. وهكذا أقيمت آلهة أخرى قبل الإله الأوحد. فالدين كإحساس بالمجموع هو أكثر الأشياء جميعاً فردية وأكثرها تلقائية، لا يتجدد بل يتنوع؛ لأن الفردية تعني ارتباطات فريدة في المجموع. ومع ذلك انحرف إلى شيء نمطي لا يتغير. ولقد تشكل في معتقدات ثابتة محددة يعبر عنها في طقوس وشعائر. وبدلًا من أن يميز حرية الفرد وأمنه كعضو في كل لا نهاية له تحجر

فأصبح عبودية في الفكر والعاطفة، وسيادة متعصبة من جانب القلة وعبئاً لا يحتمل من جانب الكثرة.

ومع ذلك فقد يحمل كل عمل في طياته شعوراً مهدئاً ومساعداً بانتسابه إلى الكل وانتساب الكل له. ومع مسئولية التصميم الذكي لأفعال معينة، قد يكون هناك تخلص من عبء المسئولية نحو الجميع؛ تلك المسئولية التي توجد هذه الأفعال، معطية لها الناتج النهائي والصفة النهائية. وهناك خداع يغذيه تحريف الدين ويصبح معه العالم مماثلًا لرغباتنا الشخصية

ولكن هناك أيضاً خداعاً حمل عبء العالم الذي يحررنا الدين منه. وفي الأفعال المذبذبة غير المنتجة للذوات المنعزلة يمكن إحساس بالكل يطالب بهذه الذوات ويعظم منها. وعند وجود هذا الإحساس نؤجل الفناء، ونعيش فيما هو عالمي. فحياة المجتمع التي نعيش فيها ونحقق فيها وجودها هي الرمز الصالح لهذه العلاقة. والأفعال التي نعبر بها عن إدراكنا للعلاقات التي تربطنا بالآخرين هي طقوسها وشعائرها الوحيدة.

المشتركون في الكتاب

المؤلف: جون ديوي

ولد بمدينة فرمونت عام ١٨٥٩، والتحق بجامعة فرمونت في الخامسة عشرة من عمره، وحصل منها على أعلى درجات حصل عليها طالب في مادة الفلسفة، وبعد تخرجه في عام ١٨٧٩ نشر أول بحث له في الفلسفة في إحدى المجلات العلمية، وقوبل هذا البحث بالثناء مما شجعه على احتراف الفلسفة، وفي عام ١٨٨٤ منحته جامعة جونز هوبكنز درجة الدكتوراه في الفلسفة، وألحق بقسم الفلسفة بجامعة ميتشيجن.

وفي عام ١٨٩٤ انتقل ديوي إلى جامعة شيكاجو التي كانت قد تأسست وقتئذ وعين فيها رئيسًا لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية، وفيها قام بثورته التربوية المسماة «التربية التقدمية» وقد أنشأ مدرسة تجريبية لتطبيق نظرياته الجديدة، وأثبت أنها عملية. غير أن القائمين على شئون الجامعة لم يقروا هذه التجارب، فاضطر إلى الاستقالة في عام ١٩٠٤ منتقلاً إلى كلية المعلمين بجامعة كولومبيا حيث ظل بها إلى سن التقاعد في عام ١٩٣٠.

وقد ظل ديوي يبدي نشاطًا في اتحاد المعلمين بنيويورك إلى أن استطاع اليساريون أن يتغلبوا على السلطة فيه، وعلى ذلك انتقل ديوي إلى الاتحاد الذي أنشأه المعلمون غير اليساريين وأسهم في تنظيمه. وكان أيضًا من مؤسسي اتحاد الحريات المدنية للأمريكيين وجمعية أساتذة الجامعات الأمريكيين، وتوفي چون ديوي في أول يونيو عام ١٩٥٢.

المترجم: د. محمد لبيب النجيحي

تخرج في كلية الآداب بجامعة القاهرة ثم التحق بمعهد التربية للمعلمين بالقاهرة حيث حصل على الدبلوم في العامة والخاصة في التربية ثم عمل مدرسًا بالمدارس الثانوية واختير معيدًا بكلية التربية جامعة عين شمس ١٩٥١. وحصل على الماجستير في فلسفة التربية ١٩٥٥ وكان موضوع الرسالة «النظرية الأخلاقية عند جون ديوي والتربية المصرية». حصل على درجة الدكتوراه في فلسفة التربية من جامعة كولومبيا في نيويورك سنة ١٩٥٨. ويعمل الآن مدرسًا لفلسفة التربية بكلية التربية بجامعة عين شمس، ومعار في الوقت الحاضر للتدريس بالجامعة الليبية في بنغازي. ترجم كتاب «اكتساب الخبرات المهنية» الذي نشرته المؤسسة، وله كثير من المقالات في التربية وعلم النفس.

الفهرس

الجزء الثالث

مكان الذكاء من السلوك الإنسان

الجزء الرابع

الخاتمة